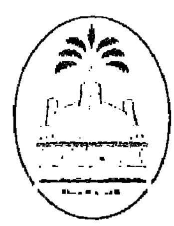
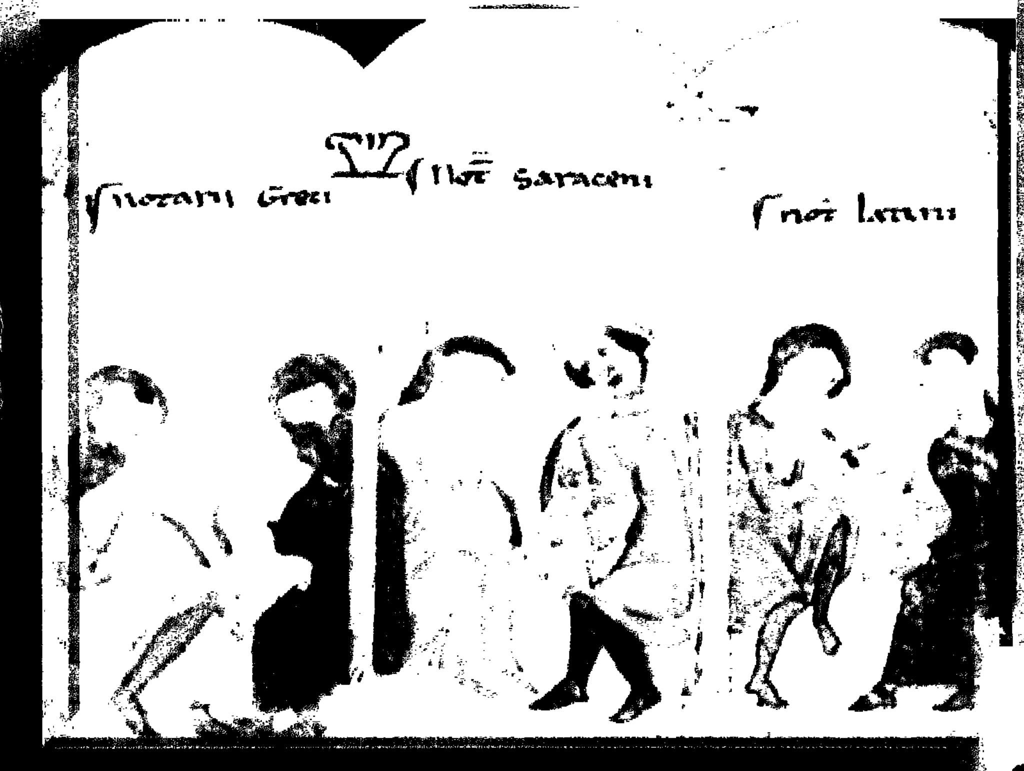


الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى

(تراث منسي)

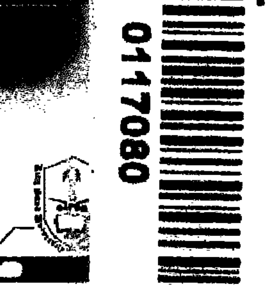
تأليف

ماريا روزا مونيكال

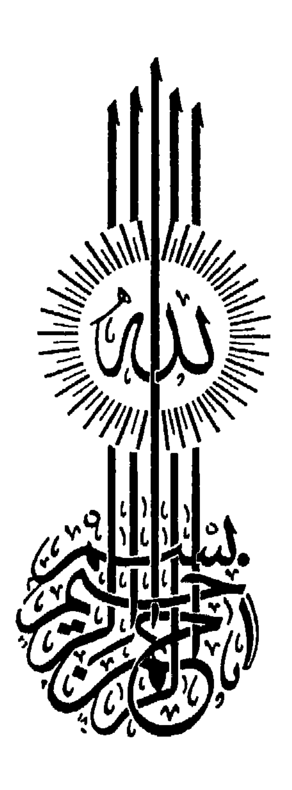


ترجمة

الدكتور صالح بن معيض الغامدي






الله
بسم الله الرحمن الرحيم





الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى

(تراث منسي)

تأليف

ماريا روزا مونيكال

الدكتور صالح بن معيض الغامدي

أستاذ مشارك - قسم اللغة العربية

كلية الآداب - جامعة الملك سعود

النشر العلمي والمطابع - جامعة الملك سعود

ص. ب ٦٨٩٥٣ الرياض ١١٥٣٧ - المملكة العربية السعودية

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

مونيكال، ماريا روزا

الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى: تراث منسي/ ترجمة صالح بن معيض الغامدي. - الرياض.

٢٧٣ ص ؛ ١٧ × ٢٤ سم

ردمك ٣-٨٢٦-٠٥-٩٩٦٠

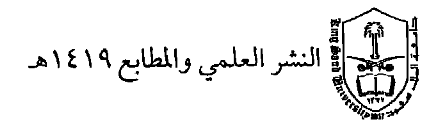
١ - الأدب العربي - تاريخ ٢- الأدب المقارن

أ- الغامدي، صالح بن معيض (مترجم) ب - العنوان

ديوي ٨١٠,٠٩٩ ١٩/١٨٤٩

رقم الإيداع: ١٩/١٨٤٩

حكمت هذا الكتاب لجنة متخصصة شكلها المجلس العلمي بالجامعة، وقد وافق المجلس على نشره في اجتماعه الخامس عشر للعام الدراسي ١٤١٧/١٤١٨هـ الذي عقد بتاريخ ٢٣/ ١١/ ١٤١٧هـ الموافق ١/ ٤/ ١٩٩٧م.



النشر العلمي والمطابع ١٤١٩هـ

المحتويات

صفحة



مقدمة المترجم

دفعني إلى ترجمة هذا الكتاب عدة أسباب، أولها: أن مؤلفته الدكتورة ماريا روزا مونيكال تقدم فيه أطروحة تتسم بالشمولية والجدة مفادها أن تاريخ الأدب الأوروبي القروسطي قد كتب بطريقة استبعدت أو همشت (لأسباب أيدلوجية تناقشها في الفصل الأول) الحضور العربي الإسلامي في أوروبا والدور الذي لعبه هذا الحضور على المسرح الفكري والأدبي آنذاك.

وثاني هذه الأسباب متعلق بالخلفية الأكاديمية للمؤلفة، فهي ليست مستشرقة أو مستعربة بالمعني الاصطلاحي لهذين الوصفين، بل هي متخصصة في الدراسات الرومانثية، الأمر الذي يجعلها - في نظرنا - أكثر موضوعية في مناقشتها للأدب العربي الذي كتب في أوروبا خلال القرون الوسطى وصلاته بغيره من الآداب الأوروبية الأخرى، من كثير من المستشرقين والمستعربين الذين يتبنون حول قضية تأثير الأدب العربي في الآداب الأوروبية الأخرى مواقف تتسم في عمومها بالتطرف نفيا أو إثباتا. فمؤلفة هذا الكتاب لا تفصل ما كتب من النصوص الأدبية في أوروبا القروسطية بالعربية عن ما كتب باللغات الأخرى، وتتعامل مع الأدب الصقلي والأندلسي على أنهما جزء لا يتجزأ من الأدب الأوروبي. وترى أن من شأن الاعتراف بهذه الحقيقة أن يثري دراسة الآداب الأوروبية ويضيء كثيرا من نصوصها التي عادة ما تدرس منبتة الصلة عن النصوص الأدبية العربية التي كتبت في أوروبا آنذاك. ومن هذه الزاوية، نرى أن اهتمامها الرئيس في هذا الكتاب ليس

هو إثبات تأثير بعض النصوص الأدبية العربية على غيرها من النصوص التي كتبت بلغات أوروبية أخرى فحسب، بل أيضا دراسة كثير من النصوص الأدبية الأوروبية المرموقة في سياق مفهوم أوسع وأشمل لتاريخ أوروبا الأدبي (الذي تعيد رسم خطوطه العريضة في الفصل الثاني)، يأخذ في حسبانه النصوص الأدبية العربية التي أهملها كثير من الدارسين قبلها بحجة أنها ليست أوروبية.

أما السبب الثالث فهو المفهوم الواسع الذي تتبناه المؤلفة لمسألة التأثير والتأثر بين النصوص العربية وغيرها من النصوص الأوروبية الأخرى. فهي لا تقصر التأثير على النقل المباشر أو المحاكاة الساذجة (كما فعل كثير من الدارسين قبلها) بل توسعه ليشمل ضروبا مختلفة من التفاعل النصي مثل تأثير التبني وتأثير التحوير وتأثير التناص وتأثير رد الفعل، بل وحتى تأثير الرفض. فإذا كان بعض الدارسين الدانتيين قد وجدوا حججا قوية تمكنهم من دحض فكرة أن يكون دانتي قد حاكى في كوميديته قصة «الإسراء والمعراج»، فسيكون من الصعب عليهم أن يجدوا مثل هذه الحجج لدحض فكرة أن دانتي قد كتب كوميديته كرد فعل لهذه القصة مثلا. فهذا المفهوم الواسع للتأثير هو الذي يتناسب مع تحليل نصوص أدبية مرموقة مثل *الكوميديا*.

ومن الأسباب الأخرى التي دفعتني إلى ترجمة هذا الكتاب التحليل المقارن الذي تقوم به المؤلفة (في الفصول الثالث والرابع والخامس والسادس) في دراستها لنصوص عربية (صقلية وأندلسية) شعرية ونثرية ونصوص أدبية أخرى كتبت بلغات أوروبية متعددة. ففي هذا التحليل تظهر لنا أوجه الشبه بين هذه النصوص، وكذلك أوجه الخلاف، الأمر الذي يكشف عن آفاق جديدة لهذه النصوص لم يتم ارتيادها من قبل. لذلك، فإني أعتقد أن من شأن ترجمة هذا الكتاب أن تضيف لبنة جديدة في جدار الدرس الأدبي المقارن في العالم العربي. فهذا الكتاب مليء بالإلماعات والملاحظات المقارنية الذكية التي قد تقود الدارس العربي المقارن إلى إعادة النظر في كثير من النصوص الأدبية التراثية التي كتبت في الأندلس وصقلية (ودرست من منظور عربي صرف) ودراستها في سياق مقارني صرف يكون من شأنه إثراء هذه النصوص وتوسيع آفاقها.

وعلى الرغم من أن هذه الترجمة موجهة بالدرجة الأولى إلى دارسي الأدب العربي عموما والدارس العربي المقارني خصوصا، فإن أهميتها ليست مقصورة عليهم. فهذا الكتاب مفيد بالنسبة لكل من هو مهتم بدراسة أبعاد الحضور العربي الإسلامي في أوروبا في القرون الوسطى سياسيا ودينيا وثقافيا وحضاريا.

لم يكن إنجاز هذه الترجمة أمرا هينا، فلقد واجهته صعوبات جمة تطلب مني التغلب عليها جهدا كبيرا ووقتا طويلا. فلقد أمضيت أكثر من عامين منكبا على إعدادها. ولعلي لا أبالغ إذا قلت بأن خمسين في المائة من الجهد الذي بذلته في سبيل إعداد هذه الترجمة ربما لن يكون مرئيا بالنسبة لكثير من قراء هذه الترجمة. فلقد وجدت نفسي مجبرا على القيام بقراءات مكثفة في كثير من النصوص الأدبية الأوروبية القروسطية وتواريخها لكي أتمكن من فهمها فهما جيدا يمكنني من ترجمة هذا الكتاب. وهذه مهمة شاقة لم أكن مدركا لها في بداية الأمر، ربما لأني قد بالغت كثيرا في تثمين خلفيتي في الأدب المقارن والدراسات الترجمية التي كنت قد تحصلت عليها أثناء دراستي لنيل درجة الدكتوراه. ومع ذلك، فلست بنادم على الجهد الذي بذلته، لأنني قد أفدت منه أنا شخصيا فائدة عظيمة لم أكن لأحصل عليها لولا قيامي بهذه الترجمة.

ومن الصعوبات الأخرى التي واجهتها الصعوبة النسبية لأسلوب المؤلفة. فهي تستخدم أسلوبا إنجليزيا رصينا، وتكثر من استخدام الجمل الاعتراضية والبدلية، وتوظف قدرا لا بأس به من المجاز. وعلى الرغم من أنني قد بذلت ما في وسعي لكي أخرج الترجمة بأسلوب عربي سليم، فإنني لست متأكدا من أن حرصي على الأمانة في النقل لم يتسبب في بعض الأحيان في تأثري ببعض عبارات المؤلفة ومجازاتها اللغوية عندما لم أجد المقابل العربي الذي ينقل المعنى المراد دون الإخلال به. ولكني أعتقد أن لغتنا العربية فيها من السعة ما يسمح بمثل هذ التأثر.

ومن الصعوبات التي واجهتها أيضا كثرة النصوص القصيرة التي تقتبسها المؤلفة من لغات أخرى غير الإنجليزية والعربية. فعلى الرغم من أن المؤلفة تقدم ترجمة إنجليزية لكثير من النصوص غير الإنجليزية التي توردها في متن الكتاب، إلا أنها تترك عددا آخر منها غير مترجم في المتن، ولا تترجم ما أوردته منها في

الهوامش على الإطلاق. وربما كان السبب في ذلك يعود إلى ثقة المؤلفة في أن في مقدور القارىء الإنجليزي فهم هذه النصوص في لغاتها الأصلية لقرب هذه اللغات من اللغة الإنجليزية. وكنت في بداية الأمر قد سايرت المؤلفة وأثبت هذه النصوص كما هي لعدم معرفتي بكل اللغات التي تقتبس هذه النصوص منها، إلا أنني عندما أنجزت الترجمة وقمت بمراجعتها اكتشفت أهمية ترجمة هذه النصوص المقتبسة بالنسبة للقارىء العربي، ولم يكن لدي خيار سوى ترجمتها. لذلك، فقد استعنت ببعض الزملاء (سترد أسماؤهم لاحقا) في كلية اللغات والترجمة بجامعة الملك سعود في ترجمة هذه النصوص المقتبسة من اللغات الإيطالية والأسبانية والبروفنسالية والفرنسية. وقمت بعد ذلك بإثبات الترجمة العربية لهذه النصوص وحذفت النصوص الأصلية التي كنت قد أثبتها في لغاتها الأصلية، وذلك لكي لاتشوه الترجمة من جهة، ولإدراكي بأن القارىء العربي الذي لا يعرف هذه اللغات لن يفيد منها شيئا من جهة أخرى. وقد قمت بوضع القوسين التاليين{ } عقب كل نص من هذه النصوص ذكرت فيه اسم اللغة التي ترجم منها النص، لكي يعرف القارىء اللغة التي اقتبس منها النص من ناحية، ولكي أبين له مقدار الجهد الذي بذله زملائي من ناحية أخرى.

حافظت عموما على التبويب الذي انتهجته المؤلفة في كتابها على مستوى الفصول وعلى مستوى الفقرات، لاستحساني إياه من ناحية، ولكي تسهل على من شاء من القراء مقارنة الترجمة بالنص الأصلي للكتاب، من ناحية أخرى. وأوردت هوامش كل فصل بعده مباشرة، والتزمت بمنهج المؤلفة في التهميش، فهي تكتفي بذكر اسم مؤلف الكتاب أو المقال ثم تردفه بذكر السنة التي نشر فيها ورقم الصفحة أو الصفحات المشار إليها. وإذا كان له مؤلفان أو مقالان في نفس السنة فإنها تضع الحرف a (الذي استعضت عنه أنا بالحرف العربي «أ») للإشارة إلى الأول والحرف b (الذي استعضت عنه بالحرف العربي «ب») للإشارة إلى الثاني، كما هو مثبت في قائمة المراجع التي تحتوي على معلومات توثيقية كاملة، والتي سأثبتها كما هي في نهاية الترجمة. وإذا كان للكتاب أو المقال المشار إليه في الهامش طبعتان، فإنها تضع تاريخ الطبعة الأولى بين معقوفتين [ ] ثم تتبعه بتاريخ الطبعة الثانية. وكل

علامات الترقيم التي يجدها القارىء في الترجمة هي للمؤلفة، باستثناء القوسين التاليين { } (اللذين وضعتهما أنا، لتوضيح مصدر نص مقتبس، أو لترجمة عنوان كتاب أو مقال، أو لإضافة ضرورية) وعلامتي الاعتراض – – اللتين وضعتهما في بعض المواطن طلبا للإيضاح.

لم أشأ أن أشوه الترجمة وأشغل القارىء بالحواشي الكثيرة التي لا طائل منها، واقتصرت على إيراد عدد من الحواشي التي رأيت أنها ضرورية لإيضاح النص مثل التعريف الموجز بجنس أدبي غربي، أو بجماعة فكرية أو سياسية أو أدبية، أو التعليق على النصوص العربية التي تقتبسها المؤلفة وكذلك ما ظننت أنه بحاجة إلى تعليق. أما فيما يتعلق بالأعمال الأدبية الأوروبية الهامة التي تناقشها المؤلفة في كتابها أثناء مقارنتها مع النصوص العربية فقد خصصت لها «ملحقا» في آخر الترجمة عرفت فيه بهذه الأعمال التي قد لا يعرف كثير من القراء عنها شيئا. فلقد رأيت، مثلا، أن *الكوميديا الإلهية* لدانتي هي من الشهرة بحيث لا تحتاج إلى تعريف، بينما قمت بتعريف *رواية الوردة* لجيوم دي لوري وجين دي ميونج لأنها أقل شهرة أو تكاد تكون مجهولة بالنسبة لكثير من قراء الترجمة. وقد راعيت في تعريف كل عمل أن يكون موجزا ومناسبا للسياق الذي تناقشه فيه المؤلفة. وعلى الرغم من أن المصطلحات الأدبية الحقيقية ليست كثيرة في هذا الكتاب، وأن أكثرها يكاد يكون مثبتا في النقد العربي الحديث، فقد قمت بوضع ثبت للمصطلحات وللكلمات التي بدت لي مهمة أو غير واضحة في نهاية الترجمة. ورغبة منا في أن يحقق قارىء هذه الترجمة أكبر قدر من الفائدة في أقل وقت ممكن، فقد اختتمناها بوضع كشاف موضوعي شامل.

وفي ختام هذه المقدمة أود أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى مركز الترجمة بجامعة الملك سعود ممثلا في مديره السابق الأستاذ الدكتور محمود صيني الذي سهل علي أمر الحصول على إذن المؤلفة بالترجمة والذي لقيت منه كل تشجيع على إنجاز هذه الترجمة. كما يسرني أن أشكر مؤلفة هذا الكتاب الدكتورة ماريا روزا مونيكال على سماحها لي بترجمة كتابها وعلى المقدمة القصيرة التي خصت بها هذه الترجمة العربية لكتابها. وأود أيضا أن أشكر جميع زملائي الذين لم يبخلوا علي

بآرائهم القيمة ومقترحاتهم الذكية في كل مرة احتجت إليهم، وأخص بالذكر منهم الدكتور منصور الغامدي والدكتور عبد الرحمن الشمراني والدكتور محمد الزليطني والدكتور غرم الله الغامدي والدكتور حسن البنا عز الدين. كما يسعدني أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى زملائي في كلية اللغات والترجمة الذين ساعدوني في ترجمة النصوص غير الإنجليزية التي أشرت إليها آنفا، وهم: الدكتور حامد أبو أحمد، وبرنو لونجو Bruno Longo، والدكتور الصادق عبدالله عثمان. وأخيرا وليس آخرا أشكر الدكتور عبد الهادي الحاج والدكتور فهد عمر سنبل على ملاحظاتهما القيمة التي أبدياها عند قراءتهما هذه الترجمة. والله ولي التوفيق

المترجم

تقديم المؤلفة للطبعة العربية

عشر سنوات مضت: فضائل المنفى

وأخيرا، تُقترح تربة أجنبية، لأنها هي، أيضا، تدرب الإنسان. فالعالم كله تربة أجنبية بالنسبة لهؤلاء الذين أدركتهم حرفة الفلسفة... إن الإنسان الذي يجد وطنه عزيزا لا يزال مبتدئا غضا؛ ذلك أن مَنْ تكون كل أرض مثل وطنه يصبح عندئذ قويا؛ بيد أن الإنسان الكامل هو من يكون العالم كله بالنسبة له أرضا أجنبية.

Hugh of St. Victor

ظهر كتاب *الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى* أول مرة سنة ١٩٨٧م، أي قبل عشر سنوات تماما من كتابتي هذا التقديم، هذا على الرغم من أن بدايات هذا الكتاب تعود إلى الوراء بما يزيد على عقد من الزمن. لقد رويت جزءا من القصة في «تمهيد» الكتاب نفسه، لأنها أدهشتني في ذلك الوقت، وما زالت تدهشني، لكونها علامة فارقة: قصة طالبة تدرس اللغات الرومانثية القروسطية تقع على الفعل العربي «طرب» بالصدفة تقريبا في صف أولي تدرس فيه اللغة العربية، وتكتشف، رويدا رويدا، القصة الطويلة للخصومات العلمية المريرة حول تأثيل كلمة «تروبير» البروفنسية، وامتدادا لذلك حول تأثيل كلمة «تروبادور» وكل التركيبة الثقافية التي أثارتها هذه الكلمة أيضا. إن الأمر لا يتعلق هنا، بطبيعة الحال، بمجرد أي كلمة، أو

أي تأثيل عشوائي من آلاف التأثيلات المختلف فيها في لغاتنا. بل إنه مبعث لمجموعة من الملامح الثقافية الخارقة القوة التي تقع، كما ذكر نيتشة، في صميم أفكار الغرب العميقة والرومانسية حول هويته، أعني حول جوهره ذاته. وحتى عندما ننسى، بوصفنا ثقافة، كثيرا ما هي البروفنسية، كما فعلنا تقريبا، فإننا نحتفظ (كما ينبغي علينا) بشعور قوي تجاه تميز تلك الثقافة، وإنه لأمر مقلق أن نتعامل مع مسألة «أصول» (التي نعني بها في الواقع «هوية») تلك الثقافة في الوقت الذي قد يبدو فيه أن جانبا مهما ومركزيا من جوانبها يقع في تركيبة ثقافية اعتدنا وتطبعنا ثقافيا على رؤيتها على أنها من حيث الجوهر «آخر»، بالمفهوم الواسع الانتشار الذي وضعه إدوارد سعيد.

أعتقد بعد مضي عشر سنوات، و أكثر من أي وقت مضى، أن الأمر كله متعلق بمسألة الهوية، وأن التحدي الفكري هو أن نمتلك نموذجا عمليا، أعني لغة، للهوية الثقافية يستطيع أن يأخذ في حسبانه الهجنة الشديدة للهوية الثقافية الأوروبية في مرحلتها التكوينية. قبل عشر سنوات، رأيت أن العائق الذي يقف في وجه تطور مثل هذه الرؤية هو التحيز الفج، رغم شدته، القاضي بأن «الغربيين - الأوروبيين - يجدون مشقة كبيرة في الإقرار باحتمال أن يكونوا - بطريقة أو بأخرى - مدينين بصورة بالغة للعالم العربي، أو أن العرب كانوا عاملا رئيسا في صنع أوروبا القروسطية». (التمهيد: ص٦ من الترجمة) بيد أن المشكلة خلال العقد المنصرم في العالم الأكاديمي الأمريكي، وكذلك في العالم الأرحب، مشكلة مختلفة اختلافا دقيقا لا يكاد يدرك، وربما كانت أكثر اعتياصا: فلقد أصبحت «الهوية» تُعرَّف بطريقة أكثر ضيقا وتشددا من أي وقت مضى، ويبدو أن النتيجة في أغلب الأحيان لم تكن تبديد مظاهر الزهو والخيلاء المتقابلة عند «الذات» و «الآخر» (مسيحي ومسلم، أوروبي وعربي. . . وهلم جرا) بل ترسيخها. لقد بدل كتاب *الإستشراق* لإدوارد سعيد (الذي ظهر سنة ١٩٧٨) الخارطة الفكرية تبديلا جذريا بطرق لا أعتقد أنا وحدي بل يعتقد آخرون كثيرون أن من شأنها أن تساعد على إيضاح كيف نفكر في الثقافات وفي هوياتها، ولفت انتباهنا إلى التحيز ضد الثقافة

العربية الذي عددته المذنب الرئيس. بيد أني أعتقد أن كثيرا من فرضياته قد فهمت واستوعبت بصورة مكابرة على أنها حجج تؤكد درجة أعلى وليس أقل من «النقاء» الثقافي والعلمي.

لقد عانت مفاهيم إدوارد سعيد الرئيسة، شأنها شأن غيرها من الأفكار الأصيلة في التاريخ الفكري (يتبادر إلى ذهن المرء هنا مفهوم «قلق التأثير» أو مفهوم «أبنية الثورات الفكرية») من تبسيط اختزالي، وفي اعتقادي من سوء تطبيق مخل، إلى درجة أنه سيكون من الخطل والجور أن نعزو بالضرورة أيا من هذه الآراء إلى إدوارد سعيد نفسه. إن روعة العمل الأصيل تكمن في تنظيمه الطرق التي تُرسِّخ من خلالها الحقولُ المعرفية في الأيدلوجيات على وجه الخصوص، في الأبنية الثقافية التي تحدد نظرة ثقافة ما إلى نفسها مقابل ثقافة أخرى[1]. بيد أن من بين المفارقات الكثيرة التي تكتنف عملية إعطاء تحليلات سعيد صبغة مؤسساتية أن يصبح جوهر النقاش هو أن أي دارس (قارئ، أو مفسر، أو متحدث) يقوم بدراسة لغة (أدب، ثقافة) الآخر فإنه يستمتع بضرب من *الاستشراق* ويعامل الآخر بالضرورة على أنه «آخر». لقد تلاحم القبول الواسع لهذه المغالطة تماما مع ما أعُده أكثر التطورات المؤسساتية ضررا في الدراسات الأدبية والثقافية: التأميم. إن تقسيم أقسامنا الأكاديمية وكذلك رؤانا للثقافات وطرق قراءتنا للآداب إلى لغات قومية منفصلة قد أصبح علامة فارقة محزنة لعصرنا، وجعل إشكالية فهم الكتابات الثقافية المعقدة أكثر صعوبة، في اعتقادي، مما فعل التعصب «المجرد» على الإطلاق.

(١) إن النص الحريز الضخم المتيسر لسعيد هو *الاستشراق*، وهو مصطلح وجد من قبلُ بوصفه مسمى محايدا تقريبا لدراسة ثقافات الشرق الأوسط على وجه الخصوص، بيد أنه أصبح، بعد صدور كتاب سعيد، مصطلحا مشوها بعد التنديد الآخاذ الذي وجهه سعيد إليه بوصفه أداة للهيمنة الإمبريالية وأسلوب تحليل اختزالي لثقافة كاملة كانت آخذة في الانقراض، وليس بوصفه أسلوب احتفاء بها، وأصبح مصطلحا فاسدا إلى درجة أنه يندر استخدامه بعد ذلك إلا سلبا، أعني بوصفه تهمة. ونتيجة لذلك، فإن كثيرا من أقسام الجامعات، بما فيها القسم الذي كان يعرف بقسم الدراسات الشرقية في جامعة بنسلفانيا والذي درست فيه اللغة العربية، قد غير اسمه.

إن رؤانا المتصدعة لهي أكثر تصدعا مما كانت عليه قبل عشر سنوات أو عشرين سنة، وهي الآن معادية بصورة صريحة لفكرة الإمبراطوريات الثقافية، ويبدو أنها غالبا ما تروم تحديد أكثر «الهويات» انفصالا وأقلها غموضا وتتحداها.

إن مما يبعث على السخرية، وهذا أقل ما يمكن أن يقال، أن يحدث هذا كله تحديدا في اللحظة التاريخية التي ينبغي علينا فيها - إن كان ينبغي علينا فعل شيء ما - أن ندرك بوضوح الفرضيات غير المعقولة والعواقب الوخيمة لهذه الرغبات الشديدة في تحديد «الهوية» تحديدا في غاية الإحكام. إن المأساة الأخيرة التي هي تكرار لتدمير الإمبراطورية العثمانية، أعني تمزيق يوغسلافيا إلى قطاعات «قومية» مع ما يصحبه هذا التمزيق من إنكارات (بما فيها الإنكارات الاستئصالية) للتسامح الديني والثقافي وللاختلاطات والقرابات، يجب أن يُنظر إليها بوصفها تكرارا مؤسفا لنهاية الفترة القروسطية التي تعد السنة ١٤٩٢م علامة قوية مميزة لها. تلك السنة التي لا تمثل مجرد كراهية «الآخرين» خير تمثيل فحسب... إن من السهولة بمكان، ومن الزيف أصلا، عدها على أنها مجرد طرد «لليهود» واضطهاد «للإسلام» كان من شأنه أن يقود إلى طرد «العرب». إن أفضل ما تمثله سنة ١٤٩٢م (وقد كتبت حول هذا الموضوع باسهاب في كتابي *شظايا الحب* *Shards of Love*، وهو كتاب أعده «تتمة» لكتاب *الدور العربي*) هو الأغلوطة السافرة لمثل هذه الأفكار الانتقاصية للهويات، أفكار تستند على اعتقاد زائف مفاده أن هناك (أو قد كان هناك) في الحقيقة مثل هذه الهويات النقية أساسا وأنه ينبغي علينا «فهمها» بوصفها كذلك: أولا في الواقع السياسي من خلال الإصرار (العنيف غالبا) على سيطرة هذه الأشكال من الهوية، وثانيا في المجال الفكري من خلال التسامي بهذه الأقسام بوصفها نماذج أساسية وتفريعات لخبرتنا واهتمامنا. وسواء جاء زخم هذه الإصرارات وتبريراتها حول الهوية غير النقية أساسا من التعصب «العتيق» أو من سياسات الهوية المستحدثة - أي من مناهضة السامية، بمعنى آخر، أو من الطريقة الحالية لدراسة الأدب «اليهودي» (أو من اتحاد شيطاني بين الاثنين) - فإن النتائج وخيمة ومضللة.

إنها تضللنا عن إدراك حقيقة أن الانجازات الثقافية ذات القيمة العالية نادرا ما كانت «نقية»، على الأقل في تاريخ «الغرب» الذي ما زلنا نكتبه. وحتى عندما تنجح الوقائع السياسية في فرض مثل هذه التقسيمات إلى هويات متميزة - عندما تطرد أسبانيا يهودها سنة ١٤٩٢م ومسلميها سنة ١٦٠٩م، وعندما تعرّف إسرائيل على أنها دولة يهودية، وعندما تُقَطَّعُ يوغسلافيا كما فُعلَ بها، فإن «النجاح» معتمد على التزييف المتطرف للتاريخ، أعني إنكار حقيقة أن اليهود قد كانوا أسبانا طوال ألف عام وكانت اللغة العربية لغتهم الأم، أو إنكار حقيقة أن العرب قد يكونون مسيحيين ويتحدثون اللغة العبرية بوصفها لغتهم الأم، أو إنكار حقيقة أن أوروبا في الوقت الحاضر (ناهيك عن أمريكا) يسكنها مسلمون ينتمون أصلا إلى كل الأعراق المعروفة، وبعضهم - بالفعل - أوروبي أصلا وتحقيقا مثله مثل أي مسيحي. إن «نجاح» الأرثوذكسيات بكل أنواعها يجب دائما أن يفهم في ضوء الحقائق الأكثر تعقيدا وإفزاعا، تلك الحقائق التي لا يعكسها في بعض الأحيان إلا الأدب. فعندما ينشر سرفانتس Cervantes الجزء الأول من روايته دون كيشوت *Don Quixote* سنة ١٦٠٤م، وهي فترة في التاريخ الأسباني (تدعى «العصر الذهبي») كانت فيها أسبانيا - نظريا - دولة حديثة ذات لغة واحدة ودين موحد، فإنه يبدأ تلك الرواية التي تعد أعظم رواية في التراث الأوروبي بالكشف عن أن الكتاب ما هو في الواقع إلا «ترجمة». بيد أنه حتى هذه الفكرة الجملية للترجمة، التي نعتقد أول وهلة ببساطة أن مورسكيا (وهي التسمية التي نطلقها على أسبان القرن السادس عشر الميلادي الذين تمسكوا بعقيدة أسلافهم الإسلامية على الرغم من أن أغلبهم لم يكن، في الواقع، يعرف العربية) قد قام بها من «العربية» إلى «الأسبانية»، هي فكرة معقدة تعقيد الحقائق التي تُنكر كل يوم. إن الحقيقة الأدق التي ما تزال نصف محجبة في معظم تلك النصوص، هي أن النص «الأصلي» وهو نفسه نص مشوه بصورة لا تصدق: إنه نص أعجمي {ألخميدي} دون شك، كُتب بالحرف العربي الفخم الذي سينسى قريبا في لغة هي اللغة الأسبانية التنبؤية الموشاة باللغة العربية التي كانت إحدى لغات أسبانيا الحقيقية ذاتها، حتى عندما كان وجودها محرما رسميا. . . ثم استبعدت أخيرا سنة ١٦٠٩م. بيد أن للمنافي طريقة لتكون شرط

الأدب - والمنافي الماضية والمستقبلية تقع في بداية مغامرات دون كيشوت الجوال وفي صميمها. وربما استطعنا قراءة الماضي قراءة أكثر مصداقية إن نحن تبنينا كشوفات المنفى وفضائله كل التبني، واطرحنا القوميات والأرثوذكسيات الغامضة الأخرى للهوية التي استحوذت على الدراسات الأدبية والثقافية خلال العقود القليلة الماضية.

إن أفضل الدراسات التي كتبت خلال العقد الماضي، والتي يمكن أن تكتب في المستقبل القريب حول «المسلمين» و «الثقافة العربية» في أوروبا القروسطية (أو الحديثة لهذا السبب) يجب أن تكون مرسخة إما صراحة أو ضمنا في رفض سذاجات وانعزالات مقولاتها ومصطلحاتها، أي مرسخة في تقدير المشاعر المتناقضة العميقة لمثل هذه الهويات التي يمكن تسميتها بسهولة، وفي تقدير التلاحم الضروري مع الهويات الأخرى (وهي ذات مشاعر متناقضة أيضا). ومن بين أهم المطبوعات الصادرة مؤخرا سلسلة من الترجمات والطبعات المعادة لأعمال قديمة جدا تعكس تعقيدات الهويات الأدبية الدينية وتفيض في الحديث عنها: فإعادة نشر دراسة ميجيل آسين بلاثيوس الرائعة *فلسفة البعث والنشور الإسلامية في الكوميديا الإلهية* *La escatología musulmana en la Divina Comedia*، التي ظهرت أول مرة سنة ١٩١٩م في أسبانيا المابعد فرنسية، تلتها مباشرة أول ترجمة لها إلى الإيطالية، وترجم نص المعراج العربي لأول مرة إلى كل من اللغة الأسبانية الحديثة واللغة الإيطالية الحديثة، ذلك النص الذي كان موجودا أيام دانتي في ترجمة لاتينية وعامية، والذي افترض آسين أنه لعب دورا حاسما في تفكير دانتي وكتابته حول البناء الخيالي للدار الآخرة.(٢)

(٢) *كتاب معراج محمد* *Il Libro della scala di Maometto*، ترجمه إلى الإيطالية روبرتو روسي تيستان Roberto Rossi Testa. ميلان: دار نشر SE، ١٩٩١؛ *وكتاب معراج محمد* *Libro de la escala de Mahoma* ترجمه إلى الأسبانية خوسيه لويس دومينجو José Luis Oliver Domingo، مدريد: دار نشر سيرويلا Siruela، ١٩٩٦. ولتقف على قائمة مراجع كاملة وتاريخ لطبعات عمل آسين بلاثيوس، انظر مراجعتي الموسومة بـ «زفرة أخيرة لمتخصص في الدراسات الأندلسية» "An Andalusianist's Last Sigh" المنشورة في مجلة *La Corónica* 24.2:179-189.

إن ترجمة هذا النص المركزي الرائع، بعد ما يقرب من خمسمائة عام من ندرته، لتكشف عن الفضيلة الأخرى التي يجب تنميتها، وهي فضيلة من الواضح أن هوج أوف سينت فيكتور يدافع عنها: الترجمة بكل أنواعها، واللغات التي تخاطب الآخرين بكل صراحة ووضوح. وفي ضوء هذا الموقف (وفي ضوء رفض أرثوذكسيات الأقسام الأكاديمية المصممة على أساس اللغة القومية التي تزعم أننا لا نستطيع أن نعرف وأن نقرأ إلا في اللغات «الأصلية» وكذلك الأرثوذكسية الأدبية التي تملي على الدارسين الكتابة بلغات تفهمها فقط فئة ضئيلة هم جزء منها) كان التطور الأهم الآخر الذي حدث في هذا العقد من الزمن هو نشر ترجمات للشعر «اليهودي» الأندلسي المتعدد الجوانب. إن هذه المجلدات من الترجمات مع مقدماتها القيمة وكذلك العدد المحدود من الدراسات المهمة لتقف في تباين كلي (ومخز) مع ترجمات ودراسات الموشحات العربية الرومانثية التي هي وثيقة الصلة بها.

ففي الوقت الذي أصبحت فيه دراسات «الخرجة» أرضا خرابا لتفاصيل اصطلاحية مفرطة في التخصص والغموض على نحو غير معهود من قبل، أعني أنها انغلقت على نفسها أكثر من أي وقت مضى وتحولت إلى استهزاء متزمت بالروح الأصلية للتخليط الشعري واللغوي الذي ولّد ذلك الشعر البارع التهجين، فإن عددا قليلا من الدارسين والمترجمين (باجس Pagis واسكندلين Scheindlin وبران Brann وكول Cole) الذين اعتنقوا علنا فضائل المنفى التي تتفشى في ثقافة المجتمع اليهودي الأندلسي قد أنتجوا جسدا متناميا من العمل المنفتح إلى الخارج عوضا عن الداخل.[٣] ومن بين الفوائد الكثيرة لهذه الدراسات الرائدة بصورة عجيبة – ومن بين المفارقات الممتعة – أن يكون من المحتمل جدا أن يشعر غير المتخصص (الذي يعنى هنا أي شخص لم يتدرب عقدا من الزمن بوصفه متخصصا في الدراسات العربية) من قراءة هذه المجلدات بثراء الشعر والثقافة العربيين في الأندلس

(٣) لتقف على مناقشة شاملة لكل هذه الأعمال، انظر مراجعتي الموسومة بـ «زفرات أخرى» "More Sighs" المنشورة في مجلة *La Corónica* 25:1 .

وانفتاحهما أكثر مما يشعر به من قراءة أغلب الأعمال التي أنجزها المتخصصون العاديون في الدراسات الأندلسية (الأسبان والعرب والأمريكان على حد سواء) الذين يكتبون أساسا من منطلق تلك الفكرة المتأخرة التطهيرية «للعروبة» التي تشوه كثيرا أغلب جوانب الثقافة العربية الأوروبية. لقد أنتجت الأندلس ثقافة «مشوهة» جدا في كل الاتجاهات، إلى درجة أن حتى أدبها يحتوي على تكرارات غير متوقعة ومحجبة بشكل معقد كما هو الحال في علاقة *الكوميديا الإلهية* بحديث «المعراج»، أو في تعدد ضروب «التطور والتحول» التي يكشفها شعر ابن عربي أو شعر ريمون لل Ramon Llull أو شعر جوده هاليفي Judah Halevi.

حقا، إن كل الأمثلة الرئيسة الجيدة الأخرى للنقد والتراث البحثي الذي نشر مؤخرا (أو الذي أنا على علم بأنه يكتب الآن)، مثلها مثل عمل آسين وتلك الأعمال التي تكشف التعقيدات اللامتناهية للشعر السفردي، تتمحور حول أكثر النصوص تشويها وتلويثا، وتوجهها مبادىء المنفى. وتتضمن هذه الدراسات ما يلي: دراسات وطبعات لوس لوبز برالت Luce López Baralt، خاصة دراستها الطويلة حول القديس الكاثوليكي الشديد «التأسلم» و «التعرب»، سان جوان دي لا كروز San Juan de la Cruz، وطبعتها لـ*فن الحب الأسباني* *Kama Sutra espanol* الموركسية؛ والتاريخ الرائع الذي كتبه إل. باترك هارفي L. Patrick Harvey لأسبانيا المسلمة من سنة ١٢٥٠م إلى سنة ١٥٠٠م، الذي يعالج لأول مرة مصير السكان المسلمين بوصفه مصيرا مستمرا، بغض النظر عما إذا كانوا قد عاشوا في دول مسيحية أو مسلمة، وكذلك تكملة هذا التاريخ التي ستصدر قريبا الخاصة بتاريخ الموركسيين أنفسهم؛ والدراسة والطبعة التي بدأها حاليا كنزويلو لوبز موريلاس Consuelo Lòpez-Morillas للنص الوحيد للقرآن الكريم مترجما إلى الأسبانية، ومكتوبا بنفس تلك اللغة الأعجمية التي هي اللغة الأصلية «الصحيحة» لرواية دون كيشوت، ولا يفصل ظهوره عن ظهور نص سرفانتس إلا أعوام قليلة . . .

تمهيد

إن التأثيلات العربية التي يحددها م. ربيرا M. Ribera لكلمة «تروبادور» troubadour لا تقنع أحدا بالطبع. (Alfred Jeanroy, *La poesie des troubadours*, 1934)

تلعب المصادفة أو الاتفاق دورا رئيسا في توجيه عمل الفرد وتشكيله، وربما كان أكبر من الدور الذي يلعبه الذكاء والحصافة. فلقد لعبت المصادفة وعلم اللغة العتيق كلاهما أدوارا حاسمة في تعلقي بالكيفية التي بنت عن طريقها الدراسات الغربية رؤيتها للماضي القروسطي. والقصة تستحق الرواية لأنها خطوة تمهيدية للنقاش الذي سيرد. وما دام أنها رواية تحر واكتشاف، فأعتقد أنها ستكون رواية نمطية للبحث العشوائي في مجمله عن عناصر من سلسة النسب الأدبية لأوروبا القروسطية، الذي يقوم به كثير من الدارسين.

شرعت في دراسة اللغة العربية الفصيحة منذ بداية دراستي العليا لفقه اللغة الرومانثي، وذلك بقصد التسلية إلى حد كبير. وكنت جد محظوظة كوني وجدت التحفيز والتشجيع لخوض هذه المغامرة من أستاذ جامعي للأسبانية القروسطية كان - نظرا لكونه تلميذا سابقا لامريكو كاسترو Américo Castro - أكثر الناس ميلا إلى إدراك قيمة مثل هذا المشروع المحتملة. بيد أن ما كنت قد افترضته محاولة متحذلقة

نوعا ما، أصبح أكثر جاذبية إلى حد بعيد، نظرا لأنه حدث أن كان الفعل «طَرِبَ»(*) ضمن قائمة مفردات مقرر اللغة العربية الذي كنت أدرسه في السنة الأولَى.(١) علاوة على ذلك، فإن المتخصص في الدراسات العربية الذي كان يدرّس المقرر كان قد ذكر أحد الأيام، من باب الأمر الواقع، أن «طَرِبَ» هذا كان هو الجذر الذي اشتقت منه الكلمة الأوروبية «تروبادور».

لقد أدهشني كل من سهولة نطق هذا الفعل ومكانته الجلية المتمثلة في كونه حقيقة مؤكدة في عالم الدراسات الشرقية، إذ ليس في فقه اللغة الرومانثي شيء أبعد احتمالا من هذه الحقيقة حول أصول كلمة «تروبادور». فلقد علمت حينها أن كلمة «تروبادور» كانت موضوعا مثيرا للجدل بين المتخصصين في الدراسات الرومانثية، فأصولها غير معروفة ومختلف حولها، أحجيّة تأثيلية في صورة كتاب مدرسي ما زال لها مكانها ضمن مقررات فقه اللغة الرومانثي. وعلمت أيضا أن أي اقتراحات أو ظنون قد تثار حول إمكانية أن تكون مشتقة من العربية يجب أن تظل مخفية إلى حد بعيد، وليست جزءا مما كان يُعرض في المقرر الدراسي المعتمد. لذلك، فقد اعترضت قائلة فقط: إن هذا لم يبد لي أنه هو الأصل المقبول. عندئذ اقترح علي الأستاذ الجامعي أن أبحث هذا الأمر وأقدم توكيدا له أو نفيا. ولقد فعلت هذا حقا، فلقد قضيت فيما بعد سنوات عدة أمحص أجزاء اللغز، كاشفة النقاب عن مسالك بحث تأثيلي استحواذي، جذب إليه عددا من مؤرخي اللغة والأدب قبلي.

وفي الحقيقة، فإن قلة من التأثيلات الأخرى قد استطاعت أن تثير اهتمام المتخصصين في الدراسات الرومانثية وتديمه بالدرجة التي فعلها تأثيل كلمتي «تروبار» trobar و «تروبادور»، لأنه بدا ميؤسا من استعادته (كما أظهر اسبتسر Spitzer عندما أضاف اسمه إلى قائمة أولئك الذين استسلموا لشرك الأحجيّة)، ولأنه كان أيضا شعارا ورمزا لأحجيّة أصول أعظم منه وأشد استحواذا، أعني أحجيّة أصول شعر التروبادور نفسه. فالعلامة قد تكون اعتباطية، لكن الروابط

(*) رسمت المؤلفة هذا الفعل بالإنجليزية هكذا «taraba» والرسم الصحيح هو «tariba».

التي تربطها بموضوعها هائلة. فالمتخصصون في الدراسات القروسطية بشتى أنواعهم لم ينجحوا أبدا في تقويض متاهة الخلافات حول أصول شعر التروبادور أو «الحب الرفيع» أو تجنبها، وفقهاء اللغة لم يكونوا أحسن حالا في مساعيهم لتعيين جذور كلمة «تروبار»، أو حتى معناها. فقبل انفصال علم اللغة التاريخي عن الدراسات الأدبية، كان الأشخاص الذين يناقشون أصول الكلمة هم أنفسهم الذين يناقشون أصول الشعر؛ وبعدئذ ربما نوقشت هاتان الظاهرتان منفصلتين ولكن بالقوة نفسها تقريبا.

لذلك، ونظرا لكوني غريرة نسبيا، فقد وجدت نفسي في معمعة موضوع من أكثر الموضوعات المتنازع عليها في الدراسات الرومانثية، وقابلت منعرجا من التراث البحثي لم أستطع تعليله بطريقة معقولة، لأنني عندما أمعنت النظر في تأثيل كلمة «تروبار» اكتشفت ما كان يعرفه فقهاء اللغة الآخرون جيدا، وهو أن شبح فقه اللغة الرومانثية ومحكها هذا قد أنتج كما هائلا من التراث البحثي، وأنه قد نوقش من كل وجهة نظر تقريبا. حقا، فمن نظرية دايز Diez و سوشرت Schuchardt الخيالية نوعا ما (والمدافع عنها بقوة) القائلة بأن كلمة «تروبار» قد جاءت من كلمة «توورباري» tŭrbāre ، كما في عبارة tŭrbāre aquam «عكر الماء»، إلى التماس النحاة الجدد لكلمة «تروباري»tropāre المعاد بناؤها (وغير المبرهن عليها)، قليلة هي السبل التي لم تسلك وقليلة هي الحجج التي لم تناقش. ولكن الحجج التي تبينت أهليتُها لحل هذه المشكلة هي في الواقع قليلة جدا. غير أن الحجة القائلة بأنها قد جاءت من كلمة عربية لم تلق قبولا سيئا فحسب، بل الأسوأ من هذا، أنه لم يُنظر إليها على أنها تستحق النقاش الجاد المحتد. فمن الواضح أن الأصل العربي قد قدّر له ألا يبرز كحل واحد من قائمة الحلول المحتملة التي يقدمها معجم أكسفورد للغة الإنجليزية *OED* لهذه الأحجيّة التأثيلية المستعصية على الحل.

وأخيرا، فقد وجدت مصدر الأصل العربي، وجهة نظر قَبلها كثير من المتخصصين في الدراسات العربية على أنها حقيقة جلية. فلقد تبيّن أنه في عام ١٩٢٨م، عندما كان هذا التأثيل معلما جذابا من معالم اهتمامات المتخصصين في الدراسات الرومانثية الفكرية وعندما بدا أن ثمة طريقا مسدودا أمام المقترحات

المختلفة التي كانت متداولة منذ عصر دايز، اقترح المستعرب الأسباني البارز خوليان ربيرا Julian Ribera أن كلمة «تروبار» ربما جاءت من كلمة «طَرِبَ» العربية. لقد كان مقترحا بسيطا، يقوم على فرضية مؤداها أن التفاعل بين الثقافتَين الرومانثية والعربية في شمال أسبانيا ومقاطعة بروفنس كان تفاعلا كبيرا، خاصة في المجالات الموسيقية والموسيقى الشعرية. ولقد كانت الأدلة على وجهة نظره هذه موجودة في مصادر تاريخية عديدة، وموجودة بصورة أوضح في أصول بعض الكلمات العربية القريبة من كلمة «طرب»، مثل تلك الكلمات التي تخص الآلات الموسيقية. ونظرا لأن ربيرا كان على وعي بالصعوبات اللغوية للحلول التي كان المتخصصون في الدراسات الرومانثية يناقشونها، فقد أشار أيضا إلى أن الاشتقاق العربي المقترح كان تقريبا خاليا نسبيا من الإشكال. فهو لم يثر لا الصعوبات الدلالية ولا الصعوبات الصوتية التي أثارتها كلمتا «تروبار» و «تروباري». فكلمة «طَرِبَ»(*) تعني «غنّى»، وغنى الشعر بالذات، وكلمة «طَرَبٌ» تعني «الغناء»، وفي العَربية المُتحدث بها في شبه الجزيرة الإيبيرية لا بد أنها كانت تنطق «تروب» trob؛ فصياغة الفعل الرومانثي عن طريق إضافة اللاحقة (ar) لا بد أنها قد كانت قاعدة. لقد كان ربيرا محقا في كل أقواله، ولقد كانت قضيته قابلة للتوثيق بكل يسر وسهولة. (٢)

وبعد أن قمت بقراءة مستنقع من الخلافات والتناقضات الممضة والتخمينات الخيالية التي طبعت أطروحات المتخصصين في الدراسات الرومانثية حول أصول الكلمة منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى ما بعد الربع الأول من القرن العشرين، ثم قرأت بعد ذلك مقترح ربيرا، خطر ببالي أن الأخير ربما كان قد استقبل على أنه وافد مرحب به في حلبة الرهان، وطريق جديد مثمر يستحق السبر، وشيء جديد يُختصم حوله. ونظرا لكوني دارسة مبتدئة وغريرة لتقلبات التراث البحثي الرومانثي، فقد خطر ببالي أيضا أن فقهاء اللغة ربما كانوا متحمسين للعثور على حل غير متوقع لمسألة مستعصية مثل هذه. غير أن ما اكتشفته من خلال قراءاتي للتعليقات والمقالات التي كتبت في هذا الموضوع بعد ظهور مقترح ربيرا هو أن

(*) لعل الصيغة الفعلية المناسبة هنا هي «طرَّب» التي تعنى « غنّى» [المترجم].

لا شيء يمكن أن يكون أبعد عن الحقيقة من هذا الاعتقاد. وفي الواقع، فإن دارس فقه اللغة اليوم إذا لم يقابل هذا المقترح تحت ظروف تبدو غير عادية بالنسبة لمتخصص في الدراسات الرومانثية (كأن يكون مثلا في صف تُدرّس فيه العربية)، فإنه سيظل جاهلا تماما بحقيقة أن الأصل العربي قد طرح أساسا.

لم يأبه المتخصصون في الدراسات الرومانثية بالأصل الذي اقترحه ريبرا. فليس ثمة معجم تأثيلي واحد للإنجليزية أو للغات الرومانثية يشير إلى هذا الأصل العربي، حتى ولو من باب الاحتمال، هذا على الرغم من أن المسألة توصف عادة بأنها «غير محلولة». ففي الوقت الذي كان فيه المتخصصون في الدراسات الرومانثية على علم بالمقترح الجديد، فإن موقفهم منه وجديتهم في التعامل معه قد لخصهما جينروي Jeanroy بدقة في جملة واحدة استخدمتها توطئة لهذا التمهيد: إنه رأي لا يستحق النقاش، لأنه لا يمكن أن يقنع أحدا. وموقف جينروي هذا ليس استثناء، بل هو القاعدة.

لماذا رُفض تأثيل معقول وسهل ومنطقي لكلمة جد مشكلة في اللغة الرومانثية رفضا قاطعا، وألقي به في غيابة فضول منسي إلى حد ما؟ ألأنه كان عربيا فحسب؟ ثم لماذا قابلتُ، عندما اتجهت إلى المناقشة المماثلة حول أصول شعر «التروبار»، حالة مشابهة مؤداها أن الاعتقاد في «نظرية الأصل العربي» (مصطلح غامض يغطي عددا من النظريات المختلفة والمتناقضة غالبا) كان يُعد في أحسن الأحوال اعتقادا غريبا؟(٣)

ومهما تكن المواقف التي تكمن وراء مثل هذا الرفض الكلي، فقد بدت لي – فجأة– أشد أسرا من الاحتمال الأولي المخادع بكثير، أعني احتمال الوقوف على – أو إثبات – حقيقة أصول الكلمة نفسها، بله الشعر. فمن وجهة نظري، فإن اللغز المحير الأكبر يكمن في وضع حقل معرفي يحتوي على احتمال أن تكون الإجابة عن الأحجيّة إجابة عربية، ومع ذلك فلم تنتج إلاّ ردود أفعال سلبية، أو لم تنتج ردود أفعال على الإطلاق. فمجرد احتمال أن يكون الحل عربيا كان يُتجنب على أنه أمر محظور. وبالنسبة لي، لم تعد المسألة هي: هل جاءت هذه الكلمة أو تلك الصورة من لغة الأندلس (اسم أطلقه الأوروبيون المتحدثون بالعربية على وطنهم

الإبيري) أو من شعرها أو من فلسفتها، بل لماذا عوملت مناقشات مثل هذه الاحتمالات بطريقة تختلف عن غيرها من المناقشات الأخرى المتعلقة بالعصر القروسطي وبيئته الثقافية - هذا إذا افترضنا أن مثل هذه المناقشات قد حدثت فعلا. وهذا الكتاب هو نتيجة التحري الذي قمت به حول هذه المسألة.

إن عدد الكتب والمقالات التي كتبت حول جانب من جوانب المسألة العربية أو آخر لهي أكثر مما قد يفترضه معظم المتخصصين في الدراسات الرومانثية. وربما كان من المفارقة أن يولد هذا الموضوع على مر السنين دراسات عديدة، كُتب أقدمها في القرن التاسع عشر. ومن هذا المنطلق، فإن أقدم نظرية حول أصول شعر الحب العامي الرومانثي هي، في الحقيقة، نظرية عربية. ولكن ما أن بدأت أقرأ في هذا الكم الهائل من التراث البحثي، حتى لاحظت أن ثمة عدة ملامح تشترك فيها أغلب هذه الدراسات. أولها، أنها كلها تقريبا تبدأ أو تنتهي بملاحظة مؤداها أن قبول الحقائق الواضحة أو النظريات الغضة التي تعرضها هو أمر صعب، وأن الغربيين - الأوروبيين - يجدون مشقة كبيرة في الإقرار باحتمال أن يكونوا - بطريقة أو بأخرى - مدينين بصورة بالغة للعالم العربي، أو أن العرب كانوا عاملا رئيسا في صنع أوروبا القروسطية. وثاني هذه الملامح المشتركة بين هذه الدراسات هو أنها لا تسبر مثل هذه الملاحظات سبرا إضافيا ثم تمضي قدما مفترضة - صراحة أو ضمنا - أن وزن الحقيقة أوالأطروحة المعقولة، أو الحقيقة القاطعة التي تضطلع هذه الدراسات بالكشف عنها هي التي سوف تنتصر، بغض النظر عن طبيعة تلك الغمامات أو سبب ذلك العصاب.[٤]

ولكن الملمح الثالث الذي تشترك فيه هو أن القدر وتقبّل المتخصصين في الدراسات الأوروبية قد أثبتا أن هذه الفرضية هي فرضية مضللة: فقوى «العقل» و«الحقيقة» في هذا المجال (كما بدت لكثير من الدارسين على الأقل) لم تنجح في تغيير الفرضيات التي تشكل صورة القرون الوسطى في أذهان أغلب المتخصصين في الدراسات القروسطية. فقوة الصورة الشائعة تظل أعظم بكثير، ونادرا ما تسمح بقبول دراسات معينة، أو بتقنين نصوص معينة، أو بتكامل شذرات معينة من المعرفة في جسد معلوماتنا العملي حول العصر. لقد ازددت قناعة بأن أولئك

الدارسين الذين أظهروا غمامات الغرب في هذا الشأن لم يكونوا، بعملهم هذا، أقل افتقادا للبصيرة من معظم زملائهم.

لذلك، فإن هذه الدراسة تعتمد على فرضية، وتنطلق من قناعة، مؤداهما أنه لا تستطيع أي دراسة معينة لأي نظرية من النظريات التي توصف «بالعربية» أن تنجح طالما ظلت أكثر الصور شيوعا لدينا حول العصر القروسطي عدائية، كما هي عليه الآن، تجاه مثل هذه الأفكار حول هذا التأثير والتفاعل. فمن الواضح أن فرضية أو حقيقة الأصل العربي لكلمة «تروبار»، على سبيل المثال، هي فرضية غامضة، وفي نهاية الأمر غير قابلة للنقاش، إيجابيا على الأقل، إذا ما عدّها عدد كبير من المتخصصين في الدراسات الرومانثية غير متخيلة - وبالتالي غير قابلة للبحث وغير قابلة للإثبات. وكثير منهم يفعل ذلك. ولذلك، فإن جزءا من هذه الدراسة هو سبر للملاحظة التالية، التي مازالت عموما مجرد ملاحظة، وهي: أن التراث البحثي الأوروبي ينطوي على نظرة مسبقة لماضيه القروسطي وعلى مجموعة من الفرضيات حوله، هي أبعد من أن تفضي إلى عدّ عناصره السّاميّة فاعلة ومركزية. فالهدف هو استكشاف الأسباب التي أدت إلى ظهور وجهات النظر هذه واستكشاف أشكالها، وكذلك مواطن الضعف والقصور فيها، وتبيان وجهات النظر المختلفة التي يمكن أن تظهر للعصر لو أننا قادرون على تجريد أنفسنا من بعض المفاهيم المحتفى بها «للغربية»(*) Westernness، تللك المفاهيم التي نعض عليها بالنواجذ في بعض الأحيان. أما الجزء المتبقي من الكتاب فهو محاولة للكشف عن بعض وجهات النظر المختلفة حول الأدب في العصر القروسطي التي يمكن أن تبرز لو أعيد النظر في تلك المفاهيم الشائعة، كما أقترح؛ أو بمعنى آخر، لو أن أسطورة تراثنا الأدبي قد كتبت بطريقة مختلفة. إنه يحاول إلقاء نظرة عجلى على بعض أشكال التاريخ الأدبي وعلم التاريخ القروسطيين التي كان يمكن أن توجد لو أن الدراسات المستعربة لم تكن دائما غير معقولة، وبالتالي فهي عادة هامشية وغير مصدقة.

(*) «الغربية» هنا تعني باختصار نقاء الهوية الثقافية والحضارية الغربية المستمدة من التقاليد الإغريقية والرومانية فقط، وهي هوية تمتلك مجموعة من الخصائص تجعل الأمة الغربية متميزة ومنفردة عن غيرها من الأمم [المترجم].

أعني، كيف يمكن أن تكون دراستنا لذلك التاريخ وروايتنا له، على سبيل المثال، لو لم تكن مقيدة كثيرا بقيود إثبات ما لا يمكن إثباته سلفا بالنسبة لقارئيه، وإثبات ما هو غير مفهوم للبقية؟ وكيف يمكن أن تكون مداركنا لفن السرد القصصي القروسطي، لو أن *محاضرات العلماء Disciplina clericalis* و *ألف ليلة وليلة* كانتا جزءا من المنهج الدراسي؟ أو كيف يمكن أن يكون إعجابنا بقصيدة القرن الثاني عشر الميلادي الغنائية، لو أن مقتطفاتنا الشعرية المختارة تضمنت الشعراء العرب الأسبان والصقليين؟ كيف يمكن أن تكون عليه الحال لو أننا لم نتبن، في هذا السياق، مفهوما مفرطا في التبسيط لظواهر معقدة من التفاعل والتأثير الثقافيين المشكلين؟

لذلك، فأنا أقلب أولويات أسلافي الخاصين واهتماماتهم. فبدلا من أن نذكر عرضا أن وجهات نظرنا حول العصر القروسطي هي وجهات نظر عدائية تجاه حالة معينة من حالات التأثير ونقيم بعدئذ الدليل على أن التأثير موجود على أية حال، أعتقد أن من الأهمية بمكان أن نوجه بعض التركيز إلى سبر غور قضية وجهة نظرنا وأنها وجهة نظر عدائية، وأن نستكشف أوجه الضعف والقصور فيها، وأن نأخذ التشويهات التي خلقتها بعين الاعتبار. عندها، وعندها فقط، يستطيع المرء أن يبين، هذا إذا استمع إليه، أن حالات معينة من التأثير يبدو أنها موجودة، لأنها لن توجد إلاّ إذا صاغ أحكامنا منظورٌ مختلف. يجب أن نسبر أولا رؤية العصر، أعني الفرضيات التي نتمسك بها، لأنه لا يمكن أن تبدو الحقائق قابلة للإثبات، والنظريات منطقية، والتأثير معقولا، إلاّ ضمن مثل هذه الحدود.

إنني أضطلع بهذه الدراسة في ضوء افتراض مفاده أن حالة «تروبار» وحالة شعر التروبادورليستا حالتين غريبتين. إضافة إلى هذا، فإن مؤرخي الأدب قد بدأوا في الآونة الأخيرة يتعاملون بجدية مع ربق الأيدلوجيا وتأثيراتها على رواية التاريخ، ويبدو لي أن الوقت قد حان لسبر بعض الجوانب المشكلة في التاريخ الأدبي الأوروبي القروسطي. وإنني، أيضا، أضطلع بهذه المهمة آملة أن تزكي إلى حد ما بعض العمل الذي قام به كثير من الدارسين قبلي، وأن تعيده من منفاه. وعلى الرغم من أنني أستخدم بحث هؤلاء الدارسين بامتنان، وبكثافة، وبدون خجل، فإنني أعتقد أنهم قد بالغوا في تقييم قوة الأدلة وقللوا من أهمية قوة المقاييس

التي يُحكم على هذه الأدلة من خلالها. لم أكتشف اكتشافات عظيمة لصلات لاريب فيها، ولم أشيّد «أدلة» جديدة، ولم أعثر على مخطوطات مفقودة من قبل تبين مديونية الغرب للثقافة العربية القروسطية. وأنا لا أروي حقائق لم تكن معروفة أو لم يستشهد بها كثير من الدارسين في المناقشات السابقة. وإنما سأحاول أن أبين السبب الذي من أجله بدت نصوص الآخرين وحقائقهم واكتشافاتهم زهيدة أو مزهودا فيها في نظر عدد كبير من مؤرخي الأدب الرومانثي، وأن أرسم منظورا قد يجعلها مهمة، قد ينتشلها من غياهب الإهمال والنسيان التي ألقيت فيها منذ أمد بعيد.

وأخيرا، فإن هذه الدراسة تُكتب في ظل اعتقاد مؤداه أن كلمة «طَرِبَ» هي أصل منطقي «لتروبار» تماما مثل كلمة «توورباري» أو كلمة «تروباري»، وأنها تستحق مثلهما مكانا في مناقشاتنا المستديمة، ومدخلا في معجم أكسفورد الإنجليزي. ولكن شيئا من هذا لن يحدث إلا إذا افترضنا أن الأصل العربي ممكن في المقام الأول. ففي ضوء الصورة الشائعة للعصر القروسطي، كان خوليان ربيرا مخطئا، وكانت نظريته مردودة بالطبع. والسؤال هو: هل هذه الصورة كافية، وهل نرغب في مواصلة غزل مثل أسطورة الأسلاف هذه.

على الرغم من أن كتابة كتاب ما هي عموما ممارسة فردية، فإنها في نهاية الأمر توقع فيما يبدو عددا معينا من الناس في شراك هذا المشروع. ومن حسن الحظ أن تسمح لنا مقدمة الشكر الاستهلالية بأن نفكهم من الشراك (ومن كل المسؤولية) ونشكرهم على الدور الذي لعبوه. ويسرني أولا وقبل كل شيء أن أعترف بالدور غير المباشر لكنه المهم الذي لعبه الأصدقاء والزملاء في كتابة هذا الكتاب، الذين كان لدعمهم المعنوي الراسخ لكتابي عموما، خاصة في اللحظات الصعبة، أثر قيم لعله كان أعظم مما يدركون. إن التظاهر بتسميتهم جميعا سيكون مدعاة لحذف غير مقصود لبعضهم، بيد أنني لا بد أن أذكر فكتوريا كركم Victoria Kirkham التي كان كرمها الفكري والشخصي على مر السنين عاملا حاسما في هذا المشروع.

إنني مدينة على وجه الخصوص لهؤلاء الذين قرأوا عددا من صيغ هذا الكتاب وأعادوا قراءتها بكل صبر، ابتداء من بحثي لدرجة الدكتوراه الذي تطور

منه هذا الكتاب إلى شكله الحالي المعدل تعديلا جذريا. وبدون انتقادات جورج كالهون George Calhoun وآلن ديرمند Alan Deyermond وجمس منرو James Monroe، فمن غير المحتمل أن تكون لدي الهمة لإطراح ما بدأت به أو المثابرة على تكريس الوقت والجهد اللازمين لهذا المشروع. إن دين كلفتون شرباك Clifton Cherpack، الذي يعلم الآن من أمر العربية في اللغة الرومانثية القروسطية أكثر بكثير من أي متخصص في القرن الثامن عشر الميلادي على وجه الحياة - وأكثر بكثير مما يتوقع - دين لا يمكنني الوفاء به. فقد جعل كل شيء قام به، ابتداء من نقده القاسي لأسلوبي إلى روحه المرحة المتزنة التي ساعدت على طرد الإحباط لدي، هذا الكتاب ممكنا. وآمل أن يستطيع العيش مع ذلك العبء.

قبل مولدي ببضع سنوات، ذهب طالب جامعي شاب يدرس في جامعة برنستون ليقضي فصل الصيف في كوبا، لتعلم اللغة الأسبانية إلى حد ما. وشاءت الأقدار أن ينزل ضيفا في منزل جدي. ولقد حكى لي قبل عدة سنوات كيف ساعده جدي، وهو إنسان كريم وطيب النفس، على التدرب على نطق أعداده باللغة الأسبانية، وذلك عندما جلس معه في مزرعة العائلة في الريف وجعله بكل صبر يقرأ بصوت عال درجات امتحان طلابه الذي كان يصححه. وسوف يعود هذا الشاب الذي انتفع من حب جدي للتدريس، بأي شكل من أشكاله، إلى برنستون، وسيصبح في نهاية الأمر واحدا من أشد طلاب أمريكو كاسترو موهبة وحذقا، وعودة على بدء، سيصبح بكل سخاء معلمي وناصحي الكريم. فلولا صمويل أرمستيد Samuel Armistead، ولولا الإلهام الذي أمدني به على الدوام، ولولا تدريسه الرائع المتعدد الجوانب، فلن أكون في هذا الحقل اليوم. لقد كانت الحكاية التي حكاها لي حول تعلمه لطريقة العدّ باللغة الأسبانية من جدي حكاية مؤثرة، لأنها جعلتني أدرك المدى الكبير الذي كان فيه الرجل الأصغر والرجل الأكبر متشابهين في تفانيهما الرائع واللامحدود في العلم. إنني أعد نفسي محظوظة جدا كوني قد استفدت بوفرة غامرة من هذه الصفات المميزة لسام أرمستيد، مثلما استفاد كل الآخرين الذين درسوا أو عملوا معه، فيما أعلم.

لقد كانت دائما حقيقة أن جدي، وهو دارس وأستاذ جامعي نفسه، لم يعش مدة طويلة تمكنني من معرفته بصورة أفضل من الصورة التي عرفته بها وأنا طفلة، مصدر أسف عظيم بالنسبة لي. وأعتقد أنه سيكون مسرورا بهذا الكتاب، وسيكون أكثر سرورا عندما يعلم أن صنيعه التعليمي الضئيل لكن الطيب قد سُدد ألف مرة. لذلك، فإن هذا الكتاب مهدى إلى ذكرى جدي، جوان مانيول مينوكال Juán Manuel Menocal وإلى معلمي، صموئيل جوردن أرمستيد.

هوامش التمهيد

١ - ثمة عدة إشكاليات تتعلق بنقل الكلمات والأسماء العربية إلى الإنجليزية، ولا أدعي بأني قد قمت بحلها في هذا الكتاب. فعندما استخدم كلمات عربية تستخدم عادة في الإنجليزية، فإني أستخدم أكثر الأشكال شيوعا، حتى وإن لم تكن أكثرها صحة لنقل العربية. فمثلا، أستخدمت كلمة Koran عوضا عن Qur'an، و Islam عوضا عن Islām . . . إلخ. أما الكلمات والأسماء التي يقل استخدامها في الإنجليزية والتي هي عموما غير مألوفة فقد نقلتها مستخدمة أكثر أنظمة النقل شيوعا في الإنجليزية. وعلى الرغم من أن جمع كلمة «موشحة» في العربية هو «موشحات»، فإنها قد نوقشت كثيرا في اللغة الإنجليزية في السنوات الأخيرة إلى درجة أنها قد اكتسبت صيغة جمع إنجليزية، هي muwashshahas. وقد قمت باستخدام كلتا الصيغتين، كوني موجهة بالمدى الذي تبدو فيه طبيعة مناقشتي اصطلاحية.

٢- لتقف على سبر تفصيلي لكل المقترحات المتعلقة بتأثيل كلمة «تروبار» trobar، وبتوثيق تاريخ البحث حول هذه الكلمة، انظر: مونيكال Menocal ١٩٨٢. أما مونيكال ١٩٨٤، فيحتوي، إضافة إلى ذلك، على سبر لمناقشتين تأثيليتين أخريين لكلمتي mataer {«مات الملك» في الشطرنج} و usted {سيادتك}، أُهملت فيهما الأصول العربية المقترحة.

٣- تجد في مونيكال ١٩٧٩ و ١٩٨١، روايات مفصلة حول تجنب «نظرية الأصل العربي» أثناء مناقشة أصول شعر التروبادور.

٤- من بين عشرات الأمثلة، انظر أحدث مثالين: وات Watt ١٩٧٢ و ١٩٧٤. والثاني، وهو حديث بالإيطالية يعتبره وات خلاصة لدراسته الطويلة حول تأثير الإسلام في أوروبا القروسطية، ويتضمن الملاحظة الصريحة التالية: «إن السبب الذي يكمن وراء غياب الوعي بالدرجة الكبيرة التي تدين فيها أوروبا للعرب أو وراء تجاهله ليس هو الصدفة أو الجهل: فمثلما يمحو شخص مصاب بحالة عصبية الحوادث غير السارة من ماضيه، كذلك محت أوروبا من وعيها مديونيتها للعالم العربي، والسبب في ذلك هو - بعبارة أخرى - أن

اعتراف أوروبا بقيمة أناس تحتقرهم أمر مزعج بالنسبة لها» (وات ١٩٧٤ : ٨١) {الترجمة هنا من الإيطالية} . انظر أيضا الصفحات الافتتاحية من دراستي مقدسي Makdisi المنشورة في ١٩٧٤ و ١٩٧٦ ، التي يبين فيها المؤلف الصعوبات التي تقابل في مثل هذا التراث البحثي ، ويستشهد بآخرين في هذا المجال . ويروي شحنه Chejne في دراسته الصادرة سنة ١٩٨٠ رد فعل أحد الزملاء المتخصصين في الدراسات الأسبانية تجاه عمله حول الأندلس وتأثيرها على أوروبا القروسطية ، عندما قال : لا بد أنه شخص آخر مثل آسين Asin وريبيرا Ribera ، شخص من هؤلاء الذين هم عرضة لرؤية المغاربة Moors في كل مكان . والاستثناء اللافت للانتباه - والمحير بالنسبة لهذه الكاتبة - من هذه القاعدة هو بواسي Boase (١٩٧٦)، الذي يقدم موقفه الإيجابي من نظرية الأصل العربي ، من بين نظريات أخرى تتعلق بمسألة الأصول التي يستعرضها (وهو استعراض مكثف وعادل بصورة بارعة ، انظر مراجعة كومنز Cummins ١٩٧٨) كما لو لم يكن ثمة عقبات قد واجهت أنصار تلك النظرية .

الفصل الأول

أسطورة «الغربية» في علم التاريخ الأدبي القروسطي

اتركوا لنا ، بالله عليكم ، فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو ، واحتفظوا بعُمركم Omar وقابسكم Alchabitius وابن زهركم Aben Zoar وابن أبي رجالكم Abenragel .

– *Pico della Mirandola*

أفضت مزاعم الحضارة الحديثة التي لا تعد ولا تحصى حول الموضوعية إلى إخفاء حقيقة أن كثيرا من كتابتنا للتاريخ لا تعدو كونها نشاطا أسطوريا، تماما كما هو الحال عند أكثر المجتمعات بدائية. فنحن غالبا ما نعدّ التواريخ القبَلَية أو الأساطير القديمة التي لا تكتسي مثل هذه المزاعم، أقل موضوعية من تواريخنا. ونحن عرضة لنسيان أن المنتصرين هم الذين يكتبون التاريخ ويوظفونه لإقرار هيمنتهم وتمجيدها – وننسى كيف أن آثارا كثيرة تطمس أثناء ذلك. فكتابة التاريخ الأدبي، وهي أقرب سند للتاريخ العام وغالبا ضربة لازب له، مسكونة بأساطير موروثنا الفكري والفني. وهي تحكي أيضا تلك الأقاصيص التي نريد أن نسمعها، وتنتقي ألمع نسب ممكن لنا، وتسن لنا شجرا عائليا يتناغم مع أكثر المفاهيم المحتفى بها والتي نتمسك بها حول نسبنا.

فأكثر الصور أو المفاهيم التي نتمسك بها سيادة، وفي حالات عديدة أكثرها تأثيرا وشيوعا، هي صورتنا أو مفهومنا لأنفسنا ولثقافتنا ؛ كيان سميناه «غربيا»،

وهي تسمية مقارنة كما يبدو ذلك بجلاء. وسواء تحدثنا بها أو لم نتحدث، سميناها أو لم نسمها، فنحن محكومون بفكرة مؤداها أن ثمة تاريخا ثقافيا واضح المعالم يمكن أن يتصف «بالغربي»، وأنه معارضة مميزة وضرورية ورئيسة للثقافة والتاريخ الثقافي غير الغربيين. فقلة منا، وخاصة من غير المتخصصين، هم الذين تصوروا التطورات التي حدثت في التاريخ الأدبي لأوروبا الغربية، أو الذين عالجوا إشكاليات معينة فيه، مفترضين أن أي شيء خلاف أن هذا هو النموذج المناسب.

ففي الوقت الذي نترك فيه للآخرين تقرير قيمة مثل هذا التوصيف وصحته بالنسبة للعصر الحديث (عادة عصر النهضة وما بعدها)، وفي الوقت الذي مازال فيه هذا التوصيف في الآونة الأخيرة هدفا لنقد شديد،(١) فإن صلته بالنسبة لهؤلاء الدارسين الذين يرجع مجالهم العلمي إلى الوراء كثيرا، أعني العصر الأوروبي القروسطي، لم تدرس بالعناية المطلوبة. وفي الحقيقة، فإن القبول المتواصل الروتيني إلى حد ما بروسم إزدواجية شرق/ غرب في العصر القروسطي جدير بالاهتمام على وجه الخصوص، لأن المتخصصين في دراسة هذا العصر ما انفكوا منذ زمن يحاولون نثر سلسلة من الرواسم الأخرى ومن التصورات الساذجة حول القرون الوسطى.

ويبدو أن هذا الجانب بالذات من أسطورة ماضينا هو مبدأ أساس جدا فيها إلى درجة أن مساءلته ليست جزءا من البرامج المتنوعة المعدة لإحياء الدراسات القروسطية وإعادة توجيهها ؛ وأن وصاياه مازالت تشكل جزءا من الأساس الذي تقوم عليه أكثر الدراسات، بما فيها كثير من تلك الدراسات التي تعدّ جديدة، بل ثورية، في مقارباتها. فقد ترك ما يعدّه الكثيرون عوائث النقد الجديد هذا الجزء على الأقل من مفاهيمنا العتيقة دون أدنى تغيير.(٢)

والمفارقة هي أنه في الوقت الذي بنت فيه الثنائية الضدية الكبلنجية(*) Kiplingesque dichotomy، بافتراضاتها المسبقة حول تفوق الغرب على الشرق،

(*) نسبة إلى روديارد كبلنج Rudyard Kipling (١٨٦٥-١٩٣٦م)، وهو كاتب وروائي وكاتب قصة قصيرة وشاعر بريطاني، ولد في بومباي في الهند، يُذكر أساسا لاحتفائه بالإمبريالية البريطانية، وحكاياته وقصائده عن الجنود البريطانيين في الهند وبورما، وحكاياته التي كتبها للأطفال. حصل سنة ١٩٠٧م على جائزة نوبل في الأدب. والثنائية الضدية التي تشير إليها المؤلفة هنا هي تلك التي وردت في مقولة كبلنج المشهورة «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا» [المترجم].

أساسها على أحادية أوروبا المنظورة وعلى سيطرة الإمبراطوريات الأوروبية التي لا يمكن إنكارها على مستعمراتها في العصور الحديثة، فإن كثيرا من الدارسين قد وصفوا الحالة القروسطية بتوثيق كاف على أنها شيء يشبه العكس تماما. فلقد وصف عدد مدهش من المؤرخين الذين يهتمون بحقول معرفية متنوعة، وينتمون إلى جنسيات مختلفة، ويسعون وراء مصالح متنوعة، العلاقة في العالم القروسطي بأنها علاقة كان فيها الاستعلاء، ومن ثم السيطرة، في ذلك الوقت للأندلس (أسبانيا المسلمة كما سماها العرب) وسلفها وخلفها. فقد وُصف هذا العصر بطرق مختلفة على أنه عصر ابن رشد، فترة شرقية في التاريخ الغربي؛ فترة نمت فيها الثقافة الغربية في ظلال العلم العربي أو العلم المحوّر عربيا، فترة «اليقظة الأوروبية» التي يطبع فيها أمير يتحدث العربية قبلة الخلاص على قرون النوم الطويلة. إن «نهضة القرن الثاني عشر» في رأى عدد لا بأس به من الدارسين، هي مرحلة تحجب ثورة قام الأندلسيون وانجازاتهم الثقافية بالتحريض عليها وترويجها. [٣]

ومع ذلك، فإن ما يلفت الانتباه هو أن قليلا من المعلومات والفرضيات التي شكلت وجهات النظر هذه قد غدت أمرا متعارفا عليه. وحتى هذه القصة - أو بداياتها، بدايات تاريخ ثقافي مختلف عن ذلك التاريخ الذي تعودنا على رعايته - فإنها لم تستطع اختراق صفوف مؤرخي الأدب لأوروبا القروسطية. [٤] فمقاومة إعمال الرّويّة في هذه القصة المختلفة لأبوتنا، في انزياح مفهومنا حول نسبنا الثقافي الأساس، هي مقاومة جد راسخة فينا. فالنزعة العامة لبعض استجاباتنا لمقترح أن هذه الرؤية ذات التمركز العربي ربما تكون إعادة بناء تاريخي حيوي للغرب، ما زالت أحيانا تذكرنا بردود الأفعال التي أثارها من قبل مقترح داروين Darwin (من أجل ذلك بنيت نظرية النشوء والارتقاء) الذي يقضي بأننا قد «تحدرنا من القرود.» لقد حان الوقت للتدقيق في هذه الاستجابات بصورة أكثر دقة وأشد نقدا مما قمنا به في الماضي. [٥]

إن الصورة المسبقة والعتيقة، بل والمقننة، لها تأثير عميق على البحث في التاريخ الأدبي والثقافي لفترة ما. وقد لا نأتي بجديد إن قلنا إن أهميتها هي أهمية بالغة. فنحن نشتغل بمخزون هائل من الفرضيات والمعرفة المؤسسة على هذه

الفرضيات، التي تتحكم فيما نراه أهلا للتمسك به من المفاهيم والمقترحات والفرضيات. فالصور التي نحتفظ بها حول فترات زمنية معينة، والحقيبة الفكرية التي نحملها، هي بالضرورة عامل محدِّد ومشكِّل لما نستطيع رؤيته في تلك الثقافات أو الفترات الزمنية أو تخيله عنها. وهذه الصور تحدد أيضا ما هي الحقائق التي نودعها في تواريخنا وما هي النصوص التي نجعلها معيارية في تاريخنا الأدبي، على الرغم من أننا بعدئذ نستخدم تلك الحقائق والمعايير نفسها لتبرير التاريخ الذي ترويه وتحسينه. فالصور والنماذج العليا التي تحكم لذلك وجهات نظرنا أو تمليها علينا، معايير بحثنا، ليست متحررة من العوامل السياسية والأيدلوجية أو التحاملات الثقافية، هذا على الرغم من أن فكرة وجود شيء من مثل الدراسات الموضوعية، فكرة ما زالت مستمرة في أوساط كثيرة إلى يومنا هذا، وخاصة في التراث البحثي الأدبي. (٦)

بيد أن غطاء الموضوعية المفترضة ليس مقصورا على الفترة القديمة المتعلقة ظاهريا بفقه اللغة التاريخاني historicizing من دراساتنا الأدبية. فلقد كان إعطاء قوة أعظم لتلك الأسطورة حول إمكانية الموضوعية، إمكانية النظر إلى النص عن طريق تدخل محدود من الاعتبارات الخارجية وربما التشويهية، أو من غير تدخل منها، واحدا من نتائج ظهور النقد الأمريكي الجديد وشهرته، ذلك النقد الذي يركز على أولية «النص ذاته». وثمة نوع من المفارقة في حقيقة أنه في الوقت الذي ربما تكون فيه الدراسات التاريخية السابقة ذات الأساس الأدبي قد ربطت النصوص ربطا مباشرا بالنموذج العالي الثقافي والتاريخي الذي أُستعمل لشرح النصوص، فإن النقد الجديد لم ينجح في معظم الحالات إلاّ في حجب التأثيرات التي مارستها مثل هذه الصورة على قراءات النصوص. فبينما يتظاهر التحليل البنيوي بأنه قد أزال هذه التأثيرات من نظرة الدارس الكونية الأدبية، فإن كثيرا من هذا التحليل قد زاد، في الحقيقة، من ترسيخ الصور والحدود التاريخية والثقافية ومعايرتها، تلك الصور والحدود التي قد أحست فترة سابقة من النقد أن من واجبها إعادة تأسيسها في كل دراسة من الدراسات.

فمن حيث المبدأ على الأقل، يمكن أن تقود الطريقة القديمة إلى مساءلة الآراء والفرضيات الثقافية المطروحة ونقدها. وثمة مساءلة صغيرة بالطبع حول الفوائد التي صنعها هذا التحول في منظورنا، حول كثير من مبادىء ما يفترض أنه تحليل أصفى وذاتي المرجع للنصوص الأدبية. لقد نجح في ترسيخ فكرة الصفات الخاصة للأدب بوصفه أدبا وأصلح كثيرا من جوانب القصور التي لحقت بالتراث البحثي السابق.

لكن إهمال كثير من الدراسات البنيوية لأمور تتصل بالخلفية الاجتماعية التاريخية من أجل الاهتمام بالتحليل التزامني(*) synchronic الصرف افتراضا والذاتي المرجعية للنصوص القروسطية، ما كان إلا ليؤكد، سواء بالنسبة للطلاب أو لأقرانهم من الدارسين، مشروعية التعاقبية(**) diachrony وأهمية البيئة الاجتماعية لدى الدارس الأوروبي – وقد شكلت هذه البيئة وتلك التعاقبية الحقل الدلالي لمثل هذا التحليل على نحو واضح.(٧) ولذلك فإن ظهور موضوعية ما لم يلغ إشكالية الصورة الأيدلوجية المهيمنة في بعض فروع علم التاريخ الأدبي وإن كان قد غطى عليها. ذلك أن سيطرة هذه الموضوعية على النقد الأدبي خلال الثلاثين سنة الماضية قد ساعد على استبعاد أي فحص مباشر لماهية الصور والنماذج العليا التي نشتغل بها وكذلك لقيمتها أو صحتها المحتملة على السواء. أو ربما كان الأمر من قبيل المصادفة فحسب من حيث أن تأثيرات التخلي عن المنظور التاريخي في الدراسات الأدبية كانت في أقوى حالاتها في حقبة بعينها عندما كان كثير من المؤرخين واكتشافاتهم النصية (مثل تلك الخاصة بالخرجات) يرى أن الوقت قد حان لتنقيح صورتنا عن الماضي. وفي كلا الحالين، فإن انقلاب حركة المد والجزر أو استدارة الأمر إلى نهايته يجعل من التعرض للقضية المتعلقة بما لدينا من نموذج مفهوماتي وتخيلي عن التاريخ القروسطي أمرا أكثر قبولا من الناحية النقدية.

(*) يهتم التحليل التزامني أو الدراسة التزامنية بالتطور والتغيير الذي طرأ على موضوع الدراسة في فترة زمنية محددة من التاريخ [المترجم].

(**) يهتم التحليل التعاقبي أو الدراسة التعاقبية بالتطور والتغيير الذي طرأ على موضوع الدراسة مع مرور الزمن [المترجم].

ففكرة أن ثمة نماذج عليا تحكم فترات من التاريخ والأشخاص وفترات من الدراسات، وأن هذه النماذج تتعرض لثورات دورية فكرة أصبحت مألوفة جدا منذ ظهور مقترح توماس كوهن Thomas Kuhn بحيث يصبح الاستشهاد هنا بكوهن نفسه ضربا من التكرار. لقد أصبح الاهتمام بطبيعة هذه النماذج وتأثيراتها، وفي حال الاعتقاد بوجودها، بطبيعة تحولاتها التي تؤذن بتغيرات أو ثورات رئيسة «لرؤية الكون» أو «لصورته»، جزءا من اللغة المألوفة للخطاب العلمي في مجالات مختلفة.

فالنموذج العالي الذي أسس إلى حد كبير أفكارنا تجاه ما شكل القرون الوسطى كان قد تشكل جزئيا في الفترة التي تلت العصر القروسطي مباشرة، الفترة التي تعتبر نفسها نهضة - انبعاثا، إذا قبلنا بتبعات المصطلح - تلت تلك الفترة المحتضرة. إن تعريفات «الذات» و «الآخر» التي ظهرت خلال هذه الفترة والتي يُنظر إليها عادة على أنها حديثة أساسا، نظرا لتدرجها الزمني وتأثيرها الفعال، تركز بدرجة كبيرة على طبيعة علاقتها بالفترتين المتقدمتين، الكلاسيكية والقروسطية. فقد ظهرت المكانة المسيطرة للعالمين الإغريقي واللاتيني الكلاسيكيين في «عصر النهضة» وخلاله، وكان لا بد للعلاقة الناشئة بين العالم الجديد والعالم الكلاسيكي، تلك العلاقة التي كان ينظر إليها على أنها علاقة أسلافية، أن تؤثر كثيرا على مفهوم «الذات»، وفي نهاية الأمر مفهوم الذات الغربية، وأن تهيمن عليه في كثير من الأحيان. فقد نتج أخيرا عن هذه العلاقة فكرة خطيرة ما زالت قوية حتى الآن، هي فكرة تواصلية الحضارة الغربية ووحدتها اللتين بدأتا من الإغريق واستمرتا خلال إيطاليا في القرن الخامس عشر الميلادي، بعد أن نجتا من ركود العصور المظلمة، ومن ثم خلال بقية أوروبا والتاريخ الأوروبي. إنها فكرة للتاريخ صيغت بهذا الشكل لتنفي الماضي القروسطي وتراثه، وتؤسس في الوقت نفسه سلفا جديدا قيما. (٨)

لكن العالم في هذه النظرة للعالم الذي سبق عصر النهضة، العالم الذي ظهرت هذه النهضة في ظلاله، هو عالم متناقض بالضرورة؛ لذا يجب المحافظة على نوع من التوازن الدقيق بين التماثل، الذي كان فيه القروسطيون جزءا من كلٍ

مستمر، وبين التحول، الذي كانوا فيه مختلفين ومتخلفين. فوصف العالم القروسطي بأنه عصر مظلم كانت فيه المعرفة الحقيقية والمهن الشرعية للإنسان الغربي (تلك التي كانت قد ازدهرت وبلغت أوجها في اليونان وروما) لبعض الوقت متخلفة أو محتضرة أو ساكنة أو مختنقة أو غير موجودة، أصبح يشكل جزءا أساسيا من التصور العام للتاريخ الذي ما زال فاعلا في كثير من المجالات حتى يومنا هذا. وعلى الرغم من أن بعض جوانب هذا النموذج، وخاصة الانطباع حول البدائية الهائلة التي تسبب فيها انقطاع العالم القروسطي عن التراث الكلاسيكي، قد انكشف زيفها، فمن الواضح أن آثارا له أخرى ما زالت تشكل جزءا من الفرضيات العملية لعدد كبير من الدارسين.(٩)

ومن باب الجدل، فإن الفكرة التي سيطرت على أشد المتمحلين هي تنويع لما يسمى ببراعة في علم التاريخ الأدبي الأسباني ب «الحالة الكامنة » estado latente : فعلى الرغم من الظلمة الظاهرة والانقطاعات الخطيرة في تواصلية القروسطيين مع أسلافهم الكلاسيكيين، فقد كانوا لا يزالون، ولو خفية، غربيين. ربما كانت هذه الفترة فترة ركود نسبيا، لكنها مع ذلك كانت حلقة وصل مع تلك الفترات التي حددت إنجازاتها الثقافةَ الغربية بوضوح تام.

وثمة عدة نتائج منطقية مضمنة في هذه الصورة التي رُسمت لعصر النهضة ولكيف أنه كان فترة منفصلة عن الفترة القروسطية وغريبة في الواقع عن الإغريق والروم في عصرهم الذهبي، وفي الوقت ذاته فترة شهدت بدايات أوروبا الغربية الحديثة. فأولى النتائج الاهمال الجزئي أو الكلي للاعتراف بأن العالم القروسطي قد كان يحتوي على مراكز للتعليم والإحياء كان الناس فيها متضلعين في الموروث الإغريقي الذي سيعاد اكتشافه في عصر النهضة. ولم يكن محتملا في حدود هذا التأطير المفهوماتي أن يتمكن المرء من تخيل أن وجود مذهب إنساني علماني في صراع مفتوح مع قوى الإيمان العقدي ربما كان واحدا من خصائص الفترة المظلمة. فالاعتراف بوجود مثل هذه الظاهرة لم يكن فقط ليسلب الفترة المتأخرة مزاعمها حول كونها عصر نهضة، على الأقل بشكل جذري وكامل، بل كان سيحرمها

(ويحرمنا، لأننا ما زلنا نتشبث إلى درجة كبيرة بتلك الجدلية التاريخية) من الفرق الواضح بين الفترتين المهيمنتين على الميثلوجيا التاريخية الأوروبية الحديثة.

ولكن بقية الأسطورة، أي بلورة مفهوم «الأوروبية»(*) Europeanness وأسلافها، قد دُومت كثيرا في القرن التاسع عشر الميلادي، ولعبت دورا خطيرا في هذه المرحلة المتسمة بوعيها العالي لخصوصية أوروبا وتفوقها الذي صاحب التجربة الإمبريالية والاستعمارية، وتجربة ما بعد الرومانسية مع الشرق. وبالطبع فإن هذه التجربة لم تساعد على شحذ إدراك المشترَك الأوروبي والتواصلية الأوروبية فحسب، بل على شحذ إدراك اختلافاتها عن الآخرين، أو عن الآخر. لقد كانت أوروبا تُخرج بمقاييسها الخاصة آخر (والعالم العربي كان واحدا من تجلياته) من الظلمة وتحضره، على الأقل بقدر ما كان ذلك الأمر ممكنا بالنسبة لأولئك الذين لم يكونوا أوروبيين في المقام الأول.

لذلك فقد أُبعد احتمال تصوير القرون الوسطى على أنها فترة تاريخية أُسس فيها جزء هام من الثقافة والعلم في بيئة ثقافية أجنبية ومختلفة بشكل جذري. فاعتبار المكوّن العربي الإسلامي، ولو في تجلياته الأوروبية، مكونا إيجابيا وهاما كان أمرا غير متخيل، وسوف يظل كذلك طالما أن الآراء والدراسات التي تشكلت في تلك الفترة مستمرة في تشكيل تعليمنا. ففرضية أن العالم العربي قد لعب دورا خطيرا في صنع الغرب الحديث، من منظور آخر القرن التاسع عشر وجزء كبير من هذا القرن، فرضية تتناقض تماما وبشكل فاضح مع الأيدلوجيا الثقافية. فهي غير متخيلة في سياق الفلتة التي تسهل علينا ملاحظتها، أعني فلتة التفوق الثقافي على العالم العربي، التي شُرّعت على أنها عنصر رئيس للأيدلوجيا الأوروبية والتي ظلت كذلك في كثير من الحالات إلى يومنا هذا.

ونتيجة لذلك، فإن من المنطقي تماما أن يكون جزء من تصورنا للقرون الوسطى قد حذف حذفا تاما، أو على الأقل عدل تعديلا جذريا، أعني ذلك الجزء

(*) «الأوروبية» مصطلح يتداخل مع مصطلح «الغربية»، ويعني هنا نقاء الثقافة والحضارة الأوروبية من المكونات غير الأوروبية، وخاصة من المكونات العربية والإسلامية [المترجم].

الذي اعتبر هذه الفترة متخلفة وجاهلة وغير متنورة نسبيا، هذا في حين أن الفكرة المتوازنة بنيويا من حيث وحدتها الجوهرية، ومكانها في متوالية متصلة أوسع مدى فيما يشكل «الغربية» هي فكرة أدق تطورا وأعمق حصانة. لقد ظهرت الإضافات الرئيسة في النماذج الثقافية العامة للفترة القروسطية وقُننت في سياق القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وهي الفترة التي أصبح فيها فقه اللغة (كما كان يسمى فيما مضى) الحديث حقلا فكريا وفرعا معرفيا أكاديميا.

فلقد كانت أقدم إضافة، وهي إضافة وسمت بوضوح بميسم الرومانسية، هي وضع «البدائية» الأوروبية، أو العناصر الفولكلورية الأساسية للثقافة القروسطية، مركز الصدارة والاهتمام، الأمر الذي عمل على الارتقاء بالبحث في أمور من مثل التأثيرات الجرمانية والسلتية على ثقافة عالم الرومانث القديم وأدبه إلى مستوى عال من التحليل. أما الإضافة الأخرى، التي لم تكن تجديدا بقدر ما كانت تقنينا لأفكار متقدمة حول «عصر الإيمان»، فهي الإعلاء من شأن الكتاب المقدس والشروح المقدسة لتصبح أكثر العناصر فاعلية، وقد كانت هذه تشكل العنصر الثقافي المهيمن للعصور الوسطى. وهذه النظرة حول قوة العقيدة المسيحية ومؤسساتها هي، في أكثر أشكالها تطرفا، نظرة قوية جدا إلى درجة أنها تستطيع إلغاء أكثر العوامل الثقافية الأخرى. ولقد قُدّر لهذه الصورة أن تلقى أدق تبيان لها في دراسات روبرتسون D. W. Robertson وأتباعه من الدارسين.[١٠]

فأول هاتين الإضافتين أو التهذيبين في أفكارنا حول طبيعة الثقافة القروسطية تؤكد العناصر غير الكلاسيكية، التي هي عناصر أوروبية بشكل واضح، وتعززها. فهي تنسج من إسهامات القوام الثقافي قصة صنع أوروبا وتصادق على شرعية ذلك الموروث بوصفه جزءا متمما للغرب. وتصنف الصورة الثانية بدورها المسيحيةَ، دين الغرب المنتصر، على أنها قوتها الثقافية المهيمنة والمحدِّدة، بدلا من كونها مكونا ثانويا لسلفنا الثقافي. فكلتا البنيتين السفلى غير الرومانية والعليا النصرانية (وليس ذلك صدفة في تخميننا) عنصران أوروبيان تحديدا وتخصيصا، مكونان رئيسان لما يميز الغرب عن أي مكان آخر.

ففي الوقت الذي يتبنى فيه كثير من دارسي القرون الوسطى، كل على حدة، وجهات نظر أكثر تعقيدا وتنويعا حول الفترة التي يدرسونها من هذه النماذج البسيطة، فإن النماذج مع ذلك موجودة، وهي عوامل فاعلة. ولكي نوضحها نحتاج إلى تحديد نطاقات العوامل الثقافية القروسطية، التي تعد عادة معقولة ومقبولة، وإلى تفهمها. لذلك، إذا كانت دراسة المرء معتمدة على القوام السابق للاتينية، بأساطيره وفلكلوره وأدبه، أو إذا كانت معتمدة على قراءة فاحصة للمواعظ اللاتينية، أو لآباء الكنيسة، أو «للمؤسسة» اللاتينية، فإنها تقع ضمن الحدود المقبولة والمقننة. فهي لا تتحدى حدود صورة الفترة القروسطية، بل عوضا عن ذلك تقوي أدلة صحة تلك الصورة. وربما كان الأهم من ذلك، أن الدراسة التي تقع ضمن حدود تلك الروايات المحتملة للتاريخ الأوروبي لا تحتاج إلى تبرير (السبب الذي من أجله قد يعتبر المرء أن هذه النصوص أو الظروف الاجتماعية الثقافية المفترضة تمت بصلة إلى دراسته)، ولا تحتاج إلى دليل نصي خارجي يدل على أن الكاتب المعني كان بصورة مخصوصة على علم بالنصوص أو المواد الأخرى المستشهد بها. فمثل هذه الدراسات لا تحتاج إلى اعتذارات.

ولهذه الاعتبارات، فإن وجهات نظرنا النموذجية للفترة القروسطية لم تتسع بيسر لتستوعب إمكانية وجود تعددية ثقافية أعظم. حقا، فخطوة مثل هذه ستكون مدهشة وغير عادية، في ظل الظروف التاريخية والجو الثقافي للفترة التكوينية التي ندرسها. لقد كان بإمكان المتخصصين في الدراسات القروسطية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلاديين الشروع في إعادة تحديد المدى الذي لم يكن فيه العالم القروسطي متخلفا بالدرجة التي ربما كان قد أبداها سابقا، دون أن يغيروا كثيرا في وجهات نظرهم تجاه أنفسهم وعالمهم. غير أن إعادةً لتقييم الدور الذي لعبه عالم سامي أجنبي تماما في خلق الملامح الأساسية لتلك الفترة نفسها كانت ستحتم إجراء تعديلات خطيرة، وفي نهاية الأمر صعبة التحقيق، للنماذج التي تحكم وجهات نظرهم تجاه أنفسهم. ففي الوقت الذي ربما تظل فيه الأيدلوجيا الثقافية غالبا غير مفصح عنها - لاوعيُها نفسه هو سمة رئيسة من سماتها - فإنها ليست أقل قوة لكونها مسكوتا عنها، وسيكون من السذاجة بمكان محاولة البرهنة على أن

اللاوعي الثقافي لا يلعب دورا تكوينيا في أي ضرب من ضروب الدراسات الثقافية. فالفرد، وحتى الدارس، نادرا ما يستطيع العمل خارج حدوده.(١١)

إن القلة النسبية لثراء العالم العربي المادي والدونية الثقافية الملاحظة عنه وضعفه الواضح خلال الفترة التي كانت فيها الدراسات القروسطية الحديثة تحدد مجالاتها بعناية، قلما كان بإمكانها أن تقترح أو أن تستحث وجهة نظر مختلفة بشكل جذري تجاه العلاقات بين الشرق والغرب. فوجهات النظر المعاصرة التي ولدتها الأوضاع النسبية لكلتا الثقافتين - إحداهما متفوقة على الأخرى ومهيمنة عليها ومشكّلة لأدبها - لم يكن باستطاعتها التخلص من كونها عوامل في ترسيخ صورة للعالم العربي، حتى في فترة متقدمة، أكثر ما يمكن أن تكون هو أنها ثانوية في تكوين ثقافتنا وحضارتنا. إن من العقم وربما من التضليل أن نكون منافقين حول أمور كهذه، وأن نحاكم الآخرين أو ندينهم من خلال معايير أخلاقية أو سلوكية لم توجد في عوالمهم الخاصة. ولكن من التضليل أيضا أن نتجاهل حقيقة أن مثل هذه الأيدلوجيات قد وجدت أو أن نفترض أن المشاريع الفكرية ما زالت غير متأثرة بمعتقداتها.

فضمن هذا السياق، إذن، كم هو مدهش ألا يوجد في تاريخ حقلنا المعرفي القصير نسبيا أي إضافة إلى النموذج القروسطي للدور السامي أو العربي المهم، ليس هذا فقط، بل إن التلميحات المختلفة التي وصلت إلينا من الفترات المتقدمة حول هذا الدور أو التي طُرحت علينا مؤخرا قد نُبذت أو اطرحت جانبا إلى حد كبير.(١٢) فتعذر الدفاع عن هذه الفكرة لا يكمن كثيرا في صعوبة تغيير وجهة نظرنا تجاه فترة تاريخية متقدمة. إن هذا في حد ذاته أمر يسهل عمله نسبيا، فالتنقيحية(*) revisionism التاريخية هي واحدة من أشهر التسليات الأكاديمية. غير أن سر عدم

(*) يقترن مصطلح «التنقيحية» في الاستعمال الأدبي النقدي الحالي بنظريات الناقد الأمريكي هارولد بلوم Harold Bloom (التي سنشير إليها في حاشية لاحقة لمناسبة ذلك)، هذا على الرغم من أننا قد نجد بعض نقاد الأدب الأشد تمسكا بمبادىء الماركسية يستخدمونه بالمعنى السلبي الذي أقيم في كتابات لينين حيث يشير هذا المصطلح إلى المحاولات التي تهدف إلى تنقيح الماركسية بطريقة يتم فيها تخفيف زخمها الثوري أو القضاء عليه [المترجم].

تصور هذا الجزء من التنقيحية هو أنه قد يتحدى، وفي نهاية الأمر يناقض، التصور الكوني المهيمن، وبالتالي يتطلب نقض شعور مشروط أيدلوجيا بالذات الغربية المشتركة. إنه يتطلب ليس فقط القدرة على تخيل صورة لحضارتنا وهي، في واحدة من مراحلها التكوينية، جد معتمدة على ثقافة كانت تعد لفترة من الزمن دونية وفي بعض التقديرات عنوانا للأجنبي والآخر ومدينة لها.

ومع ذلك، فقد شهدت السنوات المئة والخمسون المنصرمة ظهور مقترحات عديدة في الوسط العلمي مؤداها أن أحد المكونات الرئيسة في صنع العصور الوسطى كان عربيا و(أو) ساميا. فالكتابات النقدية السابرة لمثل هذه الآراء والمفصِّلة لها هي في الحقيقة كتابات وفيرة. ولكن، على الرغم من أن مجموعة معينة من المؤرخين، بمن فيهم المؤرخ الأدبي الشاذ، قد طرحوا وجهة النظر التالية، أو بعض جوانبها، وهي أن ملمحا أو أكثر من الملامح الأساسية لعالمنا القروسطي كان، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، عالة على العالم العربي القروسطي، فإن مثل هذه الآراء لم تصبح على الإطلاق جزءا من الاتجاه السائد بين جماعة الدارسين الذين يتعاملون باستمرار مع الدراسات الأوروبية القروسطية، وخاصة الدراسات الأدبية. (١٣) فالمكوّن العربي لوجهة نظرنا النموذجية تجاه العصور الوسطى ما يزال ثانويا على الدوام؛ ولم يكن منظما على الإطلاق. فهو ربما يفسر ملمحا معينا، معزولا عادة، لكن مثل هذا الملمح يكون في الواقع بعيدا كل البعد عن الأوضاع الثقافية التي يُرى أنها متممة لمنظومة الثقافة الأوروبية القروسطية العامة. (١٤)

إن أقرب مقاربتين لتعديل مثل هذه الرؤى، والتي لا يمكن وصفهما إلا على أنهما إخفاق لها، هما أنفسهما علامة على حيوية النموذج العالي القوية. فمن ناحية، كان ثمة «أَرْبَنَة»(*) Europeanization، أي تبن وامتصاص في هذا النموذج، لجسد من المعلومات يبين أن «الترجمات» العربية، خاصة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، قد ساهمت على نحو قاطع في الإحياء الفكري لأوروبا في

(*) «الأربنة» تعني اضفاء الهوية الأوروبية على كل المكونات غير الأوروبية التي تبنتها الثقافة الأوروبية. [المترجم]

ذلك الوقت. (١٥) فسمو المؤرخ الأوروبي الذي لفت للمرة الأولى انتباه جمهور عريض من زملائه المتخصصين في الدراسات الأوروبية كان هو الذي فرض الرغبة الملحة والحاجة إلى امتصاص هذا الاكتشاف الذي هدد من نواح أخرى تماسك الأيدلوجيا الغربية في صورتها التي فرضت بها على العصور الوسطى. فأسلوب امتصاصه في النسيج الموجود كان قد اقترحه العنوان الذي وضعه تشارلز هومر هاسكنز Charles Homer Haskins لكتابه ذاته، *The Renaissance of the Twelfth Century* *نهضة القرن الثاني عشر*. فالربط بين هذه النهضة والنهضة الأوروبية المتأخرة التأسل كان ضربة لازب. وفي الحقيقة، فإن فحوى أطروحة هاسكنز يمكن فهمها بمعقولية على أنها تعني أن التأريخ للنهضة الأوروبية كان متأخرا بعدة قرون، وأن اكتشاف ثقافتنا الموروثة والسلفية أو إعادة اكتشافها قد بدأ حقيقة في القرن الثاني عشر الميلادي، وأن الإحياء الثقافي العلماني العام قد كان مقتفيا آثاره إلى حد كبير. ولكن هاسكنز كان مدركا حقيقة أن مثل هذه الترجمات قد كانت في جميع الأحوال تقريبا تشكل ملمحا رئيسا للحياة الفكرية العربية في أوروبا في ذلك الوقت (في صقلية وفي أسبانيا على حد سواء)، وأن عددا كبيرا من «الترجمات» الأكثر تأثيرا لم تكن كلها على الإطلاق ترجمات من الإغريقية بمعنى الكلمة، بل كانت على الأصح ترجمات لشروح عربية على أرسطو، الذي كان طوال عدة قرون واحدا من نجوم الفلسفة في الموروث العربي ؛ وأن ترويج مثل هذه النصوص واستقبالها لم يكن ليفسَر، على الأقل إلى حد ما، إلا من خلال تغلغل عميق في الحياة الثقافية العربية في أوروبا ومعرفة عميقة لها ولمكانتها التي كانت أعظم بكثير مما تقرر سابقا. (١٦)

والإخفاق الآخر في إدخال مكوّن سام ذي معنى بطريقة نموذجية إلى الرؤية الأوروبية تجاه عصرها القروسطي الخاص هو أكثر تعقيدا إلى حد بعيد، وربما كان من الدقة بمكان نعته بالنجاح، وإن كان نجاح نعَم وفوائد ممزوجة كثيرا بنقم ومضار. فالصورة الوحيدة للعصور الوسطى التي تَعترف عادة بدور مكوّن ومؤثر عالميا للعرب واليهود هي تلك الصورة التي استنبتها وخلدها كثير من المتخصصين في الدراسات الأسبانية والأسبان، سواء المتخصصون في الدراسات الأسبانية

القروسطية أم المؤرخون والفلاسفة العموميون. وهذا الاستثناء، في حد ذاته، ناجم دون شك عن حقيقة أن «الاحتلال» العربي الذي استمر سبعة قرون لأجزاء كبيرة من شبه الجزيرة الإيبيرية هو حقيقة تاريخية يصعب على الأسبان رفضها أو تجاهلها أكثر من غيرهم من الأوروبيين الآخرين.[١٧] غير أن من الغريب أن تكون طبيعة التأثير التشكيلي وآثاره على الحوادث والتوجهات اللاحقة في الثقافة والتاريخ الأسبانيين مثلما تصورها أجيال عديدة من الأسبان والمتخصصين في الدراسات الأسبانية، طبيعة مشتطة، هذا على الرغم من وجود استثناءات قليلة مهمة. فلقد كانت في شكلها المبسط ناقضة «للأربنة» في أحسن الأحوال، وفي معظم الحالات الأخرى كانت سلبية إلى حد بعيد أو بشكل جذري.[١٨] فالرؤية الأكثر شيوعا هي تلك التي يمكن التمثيل لها عن طريق الاستشهاد بآراء المؤرخ البارز سانشز-البرنوز Sánchez-Albornoz البليغة، رغم تطرفها: «بدون الإسلام، من يستطيع أن يخمن كيف يمكن أن يكون قدرنا؟ بدون الإسلام، أسبانيا كانت ستتبع السبل نفسها التي اتبعتها فرنسا وألمانيا وإنجلترا؛ واحتكاما إلى ما أنجزناه طوال القرون بالرغم من الإسلام، ربما كنا سنسير على رؤوسهم» (ترجمة منرو ١٩٧٠ : ٢٥٧). ففي الوقت الذي كان فيه عدد قليل من مؤرخي الأدب والثقافة الآخرين صارمين وصريحين مثل سانشز، فإن من الصعب المماراة في تفشي بعض ضروب هذه الآراء وقوتها.[١٩] وهذه الآراء وكثير من الآراء المرافقة لها ومثيلاتها تكشف مرة أخرى مدى ترسخ وجهة نظر الدارسين الأوروبيين القائلة بأن أوروبا و«الأوروبية» الحقيقيتين ليستا متأثرتين بالثقافة العربية أو اليهودية. وما بدا من النظرة الأولى مكوّنا بناء هو في الحقيقة مكون مشوّه بالنسبة لبقية أوروبا، أوروبا الحقيقية. فمن وجهة نظر سانشز-البرنوز، فإن علل أسبانيا - في عدم تكافئها مع مستويات فرنسا وإنجلترا وألمانيا - هي نتيجة لسوء الحظ الذي جعل التأثيرات السامية تفقدها أوروبيتها. ولكن، هل يختلف هذا كثيرا عن فرضية أولئك المؤرخين الأدبيين الذين يبدون وكأنهم يكتبون تاريخا لبلد يقدمونه بوصفه جزءا لا يتجزأ من الموروث الغربي، جزءا قد لا يدرك فيه القارىء البريء وجود مسلمين ويهود على الإطلاق.[٢٠] ألا تعبّر كلتا وجهتي النظر هاتين، بأسلوبين مختلفين،

عن فرضيات بعينها، أعني أن أسبانيا المصطبغة بالسامية هي أقل من بقية أوروبا، وأن أسبانيا ستصبح بعد محو هذه العناصر جزءا من التقاليد الأوروبية؟ وبالنسبة لدارسين أوروبيين آخرين يأخذ معظمهم بالطبع إلماعاته حول الأمور الأسبانية من المتخصصين في مجال الدراسات الأسبانية، فإن النتيجة غالبا ما تتميز بفكرة «التخلف الثقافي» لأسبانيا مقارنة ببقية أوروبا. (٢١)

ومع ذلك، فيجب على المرء أن يعلم أن مسألة أثر الإقامة المؤقتة للعرب في أسبانيا هي مسألة قليلا ما تشكل قضية ذات أهمية كبيرة بالنسبة لمعظم المتخصصين في الدراسات القروسطية. واهتمام سانشز-البرنوز بهذا الموضوع هو نتيجة لكونه أسبانيا، وليس نتيجة طبيعية لكونه متخصصا في الدراسات الأسبانية أو في الدراسات القروسطية. فمعظم المتخصصين في الدراسات الأسبانية والمتخصصين في الدراسات القروسطية يبدأون دراستهم للأدب القروسطي بالنصوص الأولى في اللغات الرومانثية ويفترضون أن اللاتينية، وحتى الإغريقية فيما يبدو، هما اللغتان الكلاسيكيتان الضروريتان اللتان يجب تعلمهما. أما العبرية والعربية فتعدان عادة غير ضروريتين. وحتى في أعقاب «اكتشاف» الخرجات المكتوبة بلهجات الرومانث قبل أربعين عاما تقريبا، عندما كان عدد كبير من الأسبان المتخصصين في الدراسات القروسطية يدرِّسون هذه اللوازم refrains الرومانثية في القصائد العربية والعبرية، فإن أقلية متميِّزة من الدارسين والمعلمين هم فقط الذين يقرؤونها أو يقدمونها بوصفها جزءا من قصائد كاملة (مكتوبة بإحدى اللغتين الساميتين الكلاسيكيتين)، وهي في الحقيقة كذلك. (٢٢)

فالعلم بهذه المجموعة من الأشعار والوعي المتوقع التالي له بالعالم الذي جاءت منه، لم يكن ليؤثر فيما يبدو على المعيارية التقليدية للتاريخ الأدبي الرومانثي. فليس ثمة دليل يشير إلى ظهور قريب لابن قزمان ويهودا بن عزرا وابن ميمون، وابن رشد في قوائم القراءة الإجبارية. إن ثمة دلائل كثيرة تدل على أن ما تغير أو توسع من تفاصيل قصتنا هو قليل نسبيا، حتى في الفترة التي تلت اكتشاف الخرجات الذي رُحب به ذات مرة على أنه بداية «ربيع جديد» لدراسات الشعر الغنائي الأوروبية. (٢٣) فقليل، أو لا شيء، من فرضياتها قد تبدل، وقليل من

حيوتها قد ضعف. فمقتطفات الشعر الغنائي الأوروبي القروسطي المختارة مازالت تنشر متضمنة قسما تافها عنوانه «الشعر العربي وغيره من الشعر غير السائد»، وربما اشتمل فقط على مقطع من كتاب *طوق الحمامة* لابن حزم، ويبدو هذا كما لو أن الجزء الخاص بالشعر الغنائي البروفنسي لا يتضمن إلا مقطعا من رسالة أندريه كابلانوس Andreas Capellanus.[٢٤] وما زالت المجلات البارزة الرائدة في الدراسات الأدبية تخصص أعدادا كاملة لمفترقات الطرق التي تجد الدراسات الأدبية القروسطية نفسها فيها، دون أن تضمنها أدنى إشارة إلى أن إحدى الإشكاليات التي تجب مواجهتها هي إشكالية التحيزات والتحديدات الثقافية التي تحدد الحقل نفسه، هذا على الرغم من الدلائل الكثيرة التي تشير إلى قصور النصوص المعيارية وتأطيراتها التي برزت إلى السطح خلال الأربعين عاما الأخيرة[٢٥].

فمفترقات الطرق، أو نقاط التحول، أو لحظات الأزمة التي تواجهها الدراسات الأدبية القروسطية بصمود في الأعوام الحالية ما تزال هي تلك التي تتعلق بمناهج النقد الأدبي. فالخيار يُعرض ببساطة متناهية على أنه خيار بين النقد الشكلاني formalist الذي يتبناه دارسون من مثل زومتور Zumthor وبين النقد الكلاسيكي ممثلا بدقة في عمل كرتيوس Curtius الذي ما زال معتمدا ومقبولا. وما تمخض عن هذا كله هو مسألة ما إذا كانت الدراسات الأدبية القروسطية، التي كانت فيما مضى طليعة حقل الدراسات الأدبية الحديثة، ستظل إلى حد كبير معقلا لدراسة تاريخانية لغوية عتيقة، مبتعدة على نحو متزايد عن الطليعة النقدية والنظرية. إن أيا من الإجابتين المحتملتين لهذا السؤال لتثير الاستنكار وتهدد تلك الأطراف التي لها مصلحة أكيدة في هيمنة هذا المنهج أو ذاك.

وإلى الآن، فإن هاتين الإجابتين لم تتضمنا أي إعادة ضرورية لتقييم الأسس الحقيقية التي نبني عليها تعريفنا للعصر أو لأدبه أو لملامحه وحدوده الثقافية البارزة. فالتوفيق بين هذين الموقفين المتطرفين، الذي عبر عنه بيوريون Poirion بطريقة بارعة وبليغة، هو أن ننظر إلى (ومن المحتمل بالتالي، أن نحلل) النصوص الأدبية على أنها «تقع في نقطة تلاقي الخيالي بالأيدلوجي» (بيوريون ١٩٧٩ : ٤٠٦).

لذلك فإن أكثر النقاد حصافة يرفض كلا من نقض النقد الشكلاني للتاريخانية (ولكثير من نتاجها) والحط من قيمة خصائص النصوص الأدبية أو الخيالية الأساسية الذي تتميز به كل من الدراسات اللغوية التقليدية وبعض التحليلات النقدية الجديدة المعاصرة.

ولكن أكثر النقاد حصافة، بغض النظر عن منحاه النقدي، ربما يرغب أيضا في مساءلة مفهومه الأساس للخصائص التاريخية الرئيسة للعصر وفي إعادة تقويمه، لأن مثل هذا المفهوم يؤثر في نهاية الأمر بطرق متعددة على نتائج تطبيق أي منهج. فقوة النموذج أو الصورة التي نبدأ بها هي غاية في الأهمية؛ فعلى الأقل هي التي تحدد ما هو ممكن وما هو غير ممكن، وما الذي تعنيه على الأرجح كلمة أو صورة «نعرّفها» أو «نميّزها»، وما الذي لا تعنيه. وهذا أمر بديهي إذا كانت المقاربة التي يوظفها الدارس واحدة من الأشكال الكلاسيكية المتعددة، لأن واحدا على الأقل من الأهداف الرئيسة لمثل هذه الدراسة هو هدف آثاري، أعني استنباط الخلفية التاريخية الثقافية للنص الذي بين أيدينا وترسيخها. وهذه الخلفية اللغوية والأدبية والثقافية هي التي تشكل الأسئلة المطروحة والإجابات المقدمة لها على حد سواء. فهي التي تحدد المعنى والأصل المحتملين لكلمة في القرن الثاني عشر الميلادي، ولاستخدام مفترض قد يقوم به مؤلف معين لأعمال توما الإكويني Aquinas أو لوعظ برناردين Bernardine، ولنوعية الافتراضات التي نفترضها حول العلاقات بين النص ومجتمعه. ولكن تأثير نموذجنا، أي هذه الخلفية، نادرا ما يكون أقل قوة في الطرف الآخر من المنظور النقدي، أعني في الدراسات الشكلانية، كما سبق أن أشرت فيما تقدم من هذا الفصل.(٢٦)

وفي كلتا الحالتين، فإن هذه الفرضيات هي عوامل محدِّدة أساسية. ومع ذلك فيبدو أنها - ويا للتناقض - هي الفرضيات التي نادرا ما تساءلنا حولها أو درسناها. ولكن، مادام أن ثمة دراسات عديدة تقترح أن هذه الفرضيات ربما تكون غير ملائمة، أليست هذه الفرضيات حقا من ضمن تلك الفرضيات التي هي في أمس الحاجة إلى التدقيق والتبرير والإثبات؟ فالمرء يعلم أو يعتقد أن افتراض أن

كلمة من كلمات القرن الحادي عشر الميلادي لم تدل على «الطائرة» أو «الطماطم» أو «النسبية» بالمعنى الإنشتايني للكلمة، هو افتراض حسن. ولكن كيف قررنا ذلك، ثم ألا يكون قرارنا قرارا معقولا عندما نقول إن كلمة «غزل» gazel المستخدمة في الشعر البروفنسي يجوز أنها كانت تعني تقريبا ما كانت تعنيه للمتحدثين بالعربية الأسبانية؟ كيف يمكن أن نظل متأكدين تماما من افتراضنا بأن القائمة القرائية الأساسية لدارس ناشيء للقرون الوسطى ينبغي أن تتضمن توما الإكويني وأوغسطين، ولكن ليس ابن حزم أو ابن سينا؟ كم يمكن أن يكون تقويض النصوص القروسطية ثوريا أو ملهما لو أن سلسة الأعراف والمبادىء الاجتماعية والأيدلوجية، التي يُظن أنها مفْسَدَة خفية في مثل هذه النصوص، نفسها لم تفحص بدقة؟ ليس من السهولة بمكان تجاوز القيود والحدود التي تفرضها الأيدلوجيا على «معرفتنا المشتركة» وحتى على «حصافتنا»، كما بين ذلك ستانلي فش Stanley Fish (في مناقشة هي أبعد ما تكون عن الدور العربي في أوروبا القروسطية):

> أزعم أن أي وصف نمتلكه عن عمل أو عن فترة أو عن كامل النصوص المعيارية هو وصف لا يكون ممكنا ولا مفهوما إلا ضمن الافتراضات المجسّدة في التطبيق الحرَفي السائد. فبدلا من أن تبقى الأعمال والفترات والنصوص المعيارية بمنأى عن جهودنا فإنها تتخذ الشكل الذي تتخذه بسبب جهودنا بالتحديد، ولذلك فلا يوجد فعل نقدي أدبي، مهما قلّت «وصفيته»، يمكن أن يقال عنه إنه «يتجاوز» الحدود التي جعلته ممكنا.
> (Fish 1983: 357)

غير أن ما ينبغي أن يكون أكثر جاذبية من حقيقة أن نماذجنا هي التي تحكمنا، بسبب عدم وجود ما هو أفضل منها، هو إدراك أن العديد من الإشكاليات الخطيرة التي يكثر نقاشها في مجال التاريخ الأدبي بل حتى في مجال النظرية الأدبية، بخاصة كما هو مطبق في الدراسات القروسطية، تتشابك حق التشابك مع سبر وإعادة تقييم صريحين للصور التي نتمسك بها عن العصر القروسطي وعن طبيعة النصوص المعيارية التي تستمد قوتها منها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ويبدو أن

من المنطقي قطعا في النقاش المتجدد لجدلية المشاكلة مقابل الاختلاف في العصر القروسطي وآثاره الثقافية، ذلك النقاش الذي يعترف مبدئيا بجدلية مشابهة لها وفي بعض الأحيان متداخلة معها بين الذات والآخر، أن نعيد بشكل أكثر تأن وصرامة تقييمنا ومعرفتنا للآخر المخفي غالبا - أعني العربي، السامي، الرشدي - الذي يقف بصمت وراء أرسطو في القرن الثالث عشر الميلادي. وربما كان من صميم قضيتنا أن نتساءل في هذا السياق عما إذا كان هذا الآخر صامتا حقيقة إلى هذه الدرجة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، أم أن وجهات نظرنا ولهجتنا التي ظهرت بعد عصر النهضة حول هذه الفترة لم تكن هي التي جعلته يبدو كذلك، مفسحة مكانه للآخرين الذين نجد سلالاتهم أكثر عراقة، وحامية، لذلك، أنفسنا من اعتراف قد يقوض كثيرا بعض معتقداتنا حول أنفسنا. وهل الجدل الذي حكم العصور الوسطى هو حقا أو حصرا جدل بين الوثنيين والمسيحيين، وبين القديم والحديث، أم هو أيضا ميراث تصور عصر النهضة لتلك الفترة ومساعد لوجهة النظر الاستعمارية وما بعد الاستعمارية تجاه أنفسنا؟

فمن الواضح أن التساؤلات النظرية لطبيعة المعنى، وهل نصنعه نحن أم يرد إلينا من الآخرين، وللمعاني الخفية الذاتية التدمير للنصوص الأدبية وغير الأدبية على حد سواء، يمكن أن تُنجز دون أن نمتلك مفهوما أوسع أو أكثر ثورية للأعراف الثقافية والأدبية من تلك الأعراف التي نمتلكها، تلك الأعراف المقننة بشكل صريح والمتفوقة في علم التاريخ الأدبي الغربي. ولكن ألا ينبغي أن يكون السبر الخارق لمثل هذه التساؤلات مصاحبا بسبرللأعراف التي استبعدها أو صنفها المسؤولون في ذلك الوقت والمؤرخون التطهيريون في الفترات المتأخرة صراحة أو ضمنا على أنها أعراف عديمة الجدوى؟ وهل نستطيع نحن المتخصصين في الدراسات القروسطية تحمل مواصلة الاعتقاد بأنه نظرا لأن دوق إقيطانة في القرن الحادي عشر الميلادي كان مسيحيا و «أوروبيا» فإن معجمه الشعري قد كان محددا بالأيدلوجيات الرسمية المسيحية «الأوروبية» في زمانه؟ وهل نستطيع التحدث بأهلية عن مظاهر الكبت والتدمير في شعره إذا ما بدأنا بقبول أن ما ظهر منها بوصفه شرعيا وكاثوليكيا في الفترات الزمنية التالية هو مقاييس صادقة لعالمه؟ وأليس ثمة فجوات واضحة تنم

غالبا عن مفارقة في مناقشات «قلق التأثير»(*) the anxiety of influence التي لا يمكن أن تتشكل إلا بتأثيرات محتملة كانت وما زالت مقننة؟

إن التنقيحية، سواء في مجال التاريخ الأدبي أو في غيره من المجالات الأخرى، ليست غالبا جذابة. فقد تبدو وكأنها تتضمن اغتيالا شعائريا للأسلاف المبجلين. وهذا هو الحال، سواء وصفناه بمصطلح بلوم الأوديبي، أو في سياق نظريات هايدن وايت Hayden White حول النسبية التاريخية والحكي،(**) أو بالمصطلحات التي تتبع مفاهيم فوكو Foucault للخطاب.(***)

(*) «قلق التأثير» هو مصطلح يندرج في سياق النقد الفرويدي أو النقد التحليلنفسي الذي يبحث في علاقة الكاتب أو المؤلف بعمله. وقد وردت عبارة «قلق التأثير» كعنوان لكتاب أصدره الناقد الأمريكي هارولد بلوم عام ١٩٧٣م في إشارة لنظريته القائمة على عقدة أوديب التي سبق لفرويد أن تحدث عنها بإسهاب ووظفها توظيفا أساسيا. وملخص نظرية بلوم هو أن كل شاعر إنجليزي أو أمريكي (منذ ظهور الشاعر الإنجليزي ملتون في القرن السابع عشر الميلادي على وجه التحديد) يعاني من قلق ناشيء عن كونه تاليا زمنيا لشعراء سابقين له، قلق شبيه بقلق أوديب في علاقته بأبيه. أما صلة الشاعر التالي بالسابق فتتم عبر قصيدة أم، أو مجموعة قصائد للشاعر السابق - الذي يمثل دور الأب - تولد لدى الشاعر الابن أحاسيس يمتزج فيها الحب والاعجاب بالحسد والخوف وربما الكراهية أيضا. ويؤدي هذا إلى جعل الشاعر التالي أو الابن يتخلص من السابق، ولو توهما، بكتابة قصيدة يقنع نفسه بأنها تتجاوز القصيدة الأم بعد أن يكون قد قرأها قراءة تشوهها، أي تبرز ما فيها من نقاط ضعف يراها الشاعر التالي متوهما لكي يتاح له بهذه الطريقة أن يضيف شيئا جديدا لم يقله الشاعر السابق. (ميجان الرويلي وسعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي*، الرياض ١٩٩٥ : ٩٦) [المترجم].

(**) أهم ما يميز هذه النظريات هو أن هايدن وايت «ينازع في وجود الحقائق التاريخية الموضوعية، ويخلص إلى وجهة نظر في التاريخ، يمكن مناقشتها، تأخذ بنسبية التاريخ، فتستبعد نظرات الحقيقة واليقين. ويعتمد وايت في نقده اعتمادا كبيرا على مفهوم للكتابة التاريخية بوصفها سردا روائيا وعلى نظرية الشعر؛ فهو في تحليله لاستراتيجيات سردية مختلفة استخدمها المؤرخون، يلاحظ نسقا رباعيا من الأنماط وفقا لطراز صنع الحبكة، وطراز الشرح، وطراز التضمين الأيدلوجي... ويرى بأن قراءة التاريخ وكتابته تماثلان في جوانب أساسية كتابة الحكاية. فالمؤرخ، شأنه شأن شاعر العصور الوسطى، هو أكثر تقيدا بمجازات حرفته وتقاليدها منه بـ«حقيقة» ما يعرض» (روبرت هولب، *نظرية التلقي*، ترجمة عزالدين اسماعيل، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٩٩٤ : ٣٤٩-٣٥٠) [المترجم].

(***) يحدد فوكو الخطاب بأنه شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه... ويشير فوكو إلى أن للخطاب دورا واعيا يتمثل في الهيمنة التي يمارسها في حقل معرفي أو مهني أصحاب ذلك الحقل على أهلية المتحدث وصحة خطابه ومشروعيته، وما إلى ذلك من ملابسات تشير بوضوح إلى أن إنتاج الخطاب وتوزيعه ليس حرا أو بريئا كما قد يبدو من ظاهره.» (*دليل الناقد*: ٧٥ - ٧٦) [المترجم].

غير أن من المهم في هذا السياق إيضاح عدة نقاط قد تجعل التنقيح الأدبي التاريخي الذي سأقترحه يبدو أقل إغرابا وأكثر معقولية. أولا، أنا لا أقترح أنه ينبغي التخلص تماما من الصورة والنصوص المعيارية السائدة لدينا. وفي حقيقة الأمر، أنا لا أعتقد أن أي جزء من النصوص المعيارية ينبغي التخلص منه على الإطلاق. وبالأحرى فإن تحليلي للعوامل الأيدلوجية التي تشكل صورنا تقودني إلى الاعتقاد بأن النصوص المعيارية والصورة الحالية هي التي اطرحت بغير وجه حق شخصيات ونصوصا مهمة، أو قللت من قيمتها أو كنّت عنها إلى درجة أنها فقدت كثيرا من القوة والتأثير اللذين يعتقد كثير من الدارسين أنها مارستهما على معاصريها - وهذا بدوره قد شكل النصوص التي جعلناها معيارية. فما نقترحه ليس إبعاد توما الإكويني أو تبديله. على العكس من ذلك، فنحن نقترح إضافة تقاليد ابن رشد له، وعندئذ ربما بدأنا نرى الدرجة التي كان فيها توما الإكويني صدى لآخر، أعني للنصوص الرشدية.

وبمعنى آخر، أعتقد أن العملية الانتقائية للتاريخ وللتاريخ الأدبي قد حرمتنا، كما جرت العادة عند حكاية قصة المنتصرين، من تقدير كثير من النصوص الفرعية المهمة، وأنها قد قامت إلى درجة كبيرة باطراح كثير من القوى الثقافية التي كانت مؤثرة في العصر القروسطي، أو بتبسيطها وتشويهها إلى درجة يصبح فيها التعرف عليها أمرا مستحيلا. لذلك، فإن الجزء الذي أقترح إهماله من الصورة ينبغي أن يكون ذلك الجزء الذي اطرح احتمال رؤية قوة دافعة نحو التغيير في العالم الأندلسي، وذلك الجزء الذي لا يمكنه أن يتخيل أن قوة ثقافية تبدو الآن غريبة عن ثقافتنا الخاصة كانت ذات يوم تشكل جزءا من أساسها.

إن رؤيتي الخاصة للتاريخ الثقافي الأدبي لهذا العصر في حد ذاتها رؤية انتقائية بالطبع، وهي - مثل أي رؤية أخرى - مقيدة في انتزاعها الحقائق والنصوص واختيارها لها. وليس لدي شك في أنها أسطورة لا تقل عن تلك الأساطير التي أحاول تعديلها هنا، ولكني أعتقد أنها أسطورة ذات حسنات عدة. أولها، أنها لا تتهرب من مفهوم الأسلاف المختلطة لأوروبا الغربية الذي كثيرا ما بدا إلى عهد قريب مفهوما مستحيلا لا يطاق. وثانيها، هي أنني أعتقد أنها تثري، بدلا من أن

تفقر، رواية القصة التي نتعامل معها من قبل، أعني قراءات نصوص قد اتفقنا عليها من قبل. لذلك، فإن نقدي للأسطورة الحالية هو أنها - كما سبق أن أشرت قبل قليل - ليست متنوعة بشكل كاف تنوعا يمكّنها من تفسير العصر القروسطي وظروفه التاريخية والسياسية الشديدة الاختلاف، وأنها قد تشكلت على نحو واسع بفضل التحاملات الثقافية لحقبة من حقب الأيدلوجيا الغربية التي، وإن كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة في بعض المجالات، ما زالت قوية في مجال علم التاريخ الأدبي. وربما كان من المجدي الآن اطراحها هنا أيضا.

هوامش الفصل الأول

١- انظر أساسا كتاب إدوارد سعيد Said ١٩٧٨، وبعض النقد المطول والاعتبارات الأخرى التي تسبب فيها كتابه. وثمة ثلاث مراجعات لها أهمية خاصة: لويس Lewis ١٩٨٢ الذي تعكس ردود فعله السلبية كثيرا من رد فعل الأوساط الأكاديمية الاستشراقية التقليدية ؛ و بيرد Beard ١٩٧٩ الذي يثير رد فعله الحسن مسألة تعميم نموذج سعيد على مواطن أخرى من مواطن الدراسات الأكاديمية من بين مسائل أخرى ؛ ومقالة برومبرت Brombert ١٩٧٩، وهي مراجعة قيمة نظرا للقضايا الأكاديمية العامة التي ترودها. وتوجد النقاط البارزة التي توصل إليها سعيد والتي لها علاقة بمناقشتي (والتي هي - بالمناسبة - أقل النقاط معارضة حتى من قبل أكثر منتقديه لدادة) في المقدمة (ص ص ١-٢٨)، ويمكن تلخيصها فيما يلي: إن تشكل صورة الغرب هو تشكل معادل لتشكل صورة الشرق ؛ وإن الخطاب السائد هو خطاب تفوق «يعيد تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي، ملغيا عادة احتمال أن تكون هناك وجهات نظر مختلفة حول الموضوع لمفكر أكثر استقلالية أو أكثر تشككا» (ص٧)؛ وإن الفصل بين المعرفة «الخالصة» والمعرفة «السياسية» ليس فصلا قاطعا وواضحا، وإن الإجماع التحرري على أن المعرفة لا علاقة لها أصلا بالسياسة إجماع «يحجب الظروف السياسية الشديدة التنظيم، رغم غموضها، التي تسود عندما تُنتَج المعرفة» (ص١٠)، وإن الدراسات الأدبية خاصة قد تجنبت بحذر مناقشة قضية الأيدلوجيا السياسية التي تشكل أسس المعرفة و تجنبت عموما «الجهود التي تحاول جادة سدّ الثغرة بين المستويات العلوية والمستويات السفلية في تراث البحث النصي التاريخي» (ص١٣).

٢- للاطلاع على مثالين حديثين من مجموعات المقالات التي خصصت لأشد الإشكاليات خطورة في الدراسات القروسطية، انظر مجلة: *New Literary History*, 10 (1979) ومجلة: *L'esprit créateur* 18 (1978), 23 (1983).

٣- تتضمن دراسة مقدسي Makdisi ١٩٧٩ تقريراته حول «اليقظة الأوروبية» واقتباساته المتعلقة بها من بعض سابقيه (لومبارد Lombard و داوسون Dawson هما من بين أكثرهم أهمية). وللاطلاع على هذا البعد في تاريخ الطب خاصة، انظر سارتون Sarton ١٩٥١، ومن وجهة نظر العلوم عامة، انظر هاسكنز ١٩٢٤. وكتاب هاسكنز ١٩٢٧ *نهضة القرن الثاني عشر*، المشهور قراءة واقتباسا، هو كتاب يبرز أمورا ذات بال أيضا. فالنصف الثاني تقريبا من هذا الكتاب يعالج جوانب من تلك النهضة كانت عربية المصدر. وفي مجال تاريخ الفلسفة، نجد أن الذين يقللون من أهمية ابن رشد هم قلة. وحتى كرستلر Kristeller الذي هو أساسا مهتم بالتقاليد اللاتينية، فإنه يقدم تنازلات خطيرة لأهمية الثقافة العربية: «وكما هو معروف جيدا، فقد مارست أرسطية العرب، وخاصة أرسطية ابن رشد، تأثيرا قويا على الفكر اليهودي في العصور الوسطى المتأخرة... وأثرت كثيرا على الغرب المسيحي» (كرستلر ١٩٦١: ٢٧-٢٩). ومع ذلك، فلم يجد حرجا في أن يُتبع هذه الملاحظة بالملاحظة التالية: «إذا أردنا أن نفهم تاريخ الفكر والعلم في العصور الوسطى اللاتينية الغربية فيجب أن ندرك أولا أن أسسه قد كانت واقعة في الماضي الروماني وليس في الماضي الإغريقي» (كرستلر ١٩٦١: ٢٩).

٤- هذه التعميمات حول المواقف التي يتبناها المتخصصون في الدراسات الرومانثية القروسطية هي تعميمات لا غير، وهي بالكاد معفية من تعداد أي عدد من الاستثناءات. بيد أن مجرد إلقاء نظرة سريعة إلى بنى أقسامنا الأكاديمية، وإلى النصوص المعيارية القروسطية الرسمية، وإلى نوعية المقررات الدراسية التي تُدرَّس (والتي لا تُدرَّس)، وإلى متطلبات الدرجات العلمية، وإلى الفهارس العامة، وإلى مجموعات النصوص الأدبية المختارة وإلى التواريخ الأدبية... الخ، كلها ستؤكد بحكم العادة أن هذه التعميمات صحيحة. ومن الطريف أنه على الرغم من أن ثمة قبولا واسع النطاق لمديونية الغرب العامة للعلوم العربية ولبعض فروع الفلسفة العربية، فإن هذا يبدو بشكل عام متجاهلا عندما نفسر خلفية تاريخنا الأدبي، هذا على الرغم من أن التطورات ذات الأصول اللاتينية التي حدثت في العلوم والفلسفة - وكثير منها عيال على التقاليد العربية - تؤخذ بلا خلاف تقريبا بعين الاعتبار. والدراسات التي تعترف بمركزية التقاليد العربية في أي مجال ثقافي آخر أو بأهميتها فيما يتعلق بالتاريخ السياسي غالبا ما تمضي قدما في مناقشة الإشكالية الأدبية كما لو أن تلك المواطن الأخرى من التفاعل كانت خارجة عن الصدد. لذلك، فإن بونر Bonner يلاحظ أنه قد كان ثمة تفاعل وطيد بين مقاطعة بروفنس والأندلس، وبين بروفنس وبقية العالم العربي (بسبب الصليبيين)، بل ويلاحظ أن التطورات الفكرية والثقافية والمادية في هذه المناطق قد فاقت بكثير تلك التي تحققت في بقية أوروبا. ومع ذلك، فإنه لم يواصل فقط مناقشة هذه التطورات الجديدة في بروفنس وكأن شيئا من هذا لم يحدث، بل إن الخريطة التي يقدمها لعالم الشعراء التروبادور البروفنسيين تنقطع عند جبال البرت Pyrenees - وهذا مثال

تصويري كما نرى لهامشية ذلك العالم. والتحليل الآخر الواضح التناقض بجلاء يتضمن دراسة فرنك Frank المنشورة سنة ١٩٥٥ «أ»، التي يفصل فيها القول في الدرجة التي كان فيها الشعر والغناء الرفيعين العربيين حقيقة يومية في بلاط الفونسو الثاني Alfonso II، ونقطة تجمع للشعراء القطاليين والبروفنسيين على حد سواء، ولكنه يقول بعد ذلك إن هذا كله لم يؤثر في ذلك الشعر بأي طريقة كانت. ويبدو أنه كان يفترض أن مثل هذا التأثير يجب أن يكون معترفا به بطريقة صريحة ومباشرة في النصوص الشعرية نفسها، التي كتبت في العربية على ما يُظن. وثمة موقف مقارب نجده عند ريزيتانو Rizzitano و جونتا Giunta (انظر النقاش اللاحق في الفصل الرابع). وتتضمن دراسة سترلاند Sutherland ١٩٥٦، وهي نقض لعمل دينومي Denomy حول تأثير الفكر العربي على شعراء التروبادور، ملاحظة أن التأثير كان «مستفيضا»، ومع ذلك لا يمكن وجوده في الشعر- مفترضا على ما يُظن أن التأثير الشعرى ليس مستفيضا. ويزعم بيزولا Bezzola أن أحدا لا يمكنه بلا قيد ولا شرط مواصلة استبعاد احتمال وجود تأثير عربي على شعراء التروبادور الأوائل، ثم يمضي بعد ذلك ليفعل الشيء نفسه بعدم تقديم أي مناقشة إضافية للتأثير الذي هو - في حقيقة الأمر - مضمن في عرضه للخلفية التاريخية لوليم التاسع William IX. وفي دراسة فان كليف Van Cleve ١٩٧٢، يُقدَّم الفصل الخاص بالشعر الغنائي الإيطالي كما لو لم تكن ثمة أي إشارة إلى الثقافة العربية أو الشعر العربي أو الغناء العربي، هذا على الرغم من أن هذا الفصل يتبع مباشرة فصلا حول الحياة الفكرية في البلاط الذي يصوره كليف مصطبغا بالصبغة العربية تماما. لقد أقيم فصل بين الشعر وبين الحياة الفكرية الأخرى يصعب التوفيق بينه وبين وحدة تلك التقاليد في أي مجال آخر من مجالات الدراسة الأدبية تقريبا، سواء أكان قروسطيا أم لا. وهذا الانفصام بين الخلفية التاريخية العامة وبين الأدب ينعكس أيضا في الحقيقة التالية: وهي أنه في الوقت الذي نجد فيه أن جزءا كبيرا من الأدب القروسطي يصور بإسهاب، أو يشير إلى، الرؤى الخيالية للعالم العربي وشخصياته - مثل صلاح الدين، على سبيل المثال - الذين يُعرفون صراحة على أنهم جزء من ذلك العالم، فإن المناقشات النقدية لهذه الظواهر الأدبية التي تهتم باحتمال أن تعكس هذه الظواهر (وأن تُفهم بالتالي من خلال) وجهة نظر قوية لذلك العالم ولأولئك الناس، هي مناقشات قليلة نسبيا. انظر دراسة باريس Paris المنشورة سنة ١٨٩٥، لتقف على مثال مبكر لم يبل تماما في مقاربته الرئيسة للموضوع. وحتى الدراسات التي كتبت حول الملحمة الفرنسية (وكثير منها مهتم صراحة بالتعاملات مع العدو العربي) لا تناقش على وجه الخصوص العلاقة مع العالم العربي على أنها علاقة معقدة وإشكالية، ولا تتبنى عادة أي وجهة نظر للحالة تكون أكثر حذقا من تلك النظرة التي توصف على المستوى السطحي للقصائد. (الإستثناءآن الواضحان من هذا هما دراستا جالميس دي فيونتس Galmés de Fuentes المنشورتان سنتي ١٩٧٢ و١٩٧٨). وحتى الدراسات التي كتبت حول *أوكاسن ونيكوليت* *Aucassin and Nicolette* - وهو عمل يهتم بشكل واضح

بمسألة الحوار والتبديل والمحاذيات، ويلمّح بشكل واضح أيضا إلى العالم العربي الذي يستدعيه إلى الذهن اسم «أوكاسن» وميلاد «نيكوليت» - فإنها تستطيع أن تلتف حول قضية العالم العربي في الحكاية الغنائية chante-fable . انظر دراسة كالن Calen المنشورة سنة ١٩٦٦، لتقف، حتى في دراسة متقنة نقديا مثل هذه، على مثال للحالة الأولى ؛ وانظر دراسة فانس Vance المنشورة سنة ١٩٨٠ لتقف على مثال للحالة الأخرى.

٥- لعل الإشكالية تتمثل أحسن ما يكون في الحالات التي يقوم فيها دارس ما بكتابة عمل مقارن و (أو) يخترق الحدود المفترضة للدراسات العربية والأوروبية. وإحدى أشهر هذه الحالات، وهي حالة متطرفة لكنها أبعد من أن تكون فريدة، هي بالطبع حالة عمل ماريا روزا ليدا María Rosa Lida حول *كتاب الحب الطيب Libro de buen amor* وأسلافه السامية (ليدا، ١٩٤٠ و ١٩٥٩). فلقد عنفها المؤرخ الأسباني القدير النافذ سانشز-البرنوز (١٩٧٩ : ٢٥٨-٢٧٥) تعنيفا شديدا وقاسيا. وعلى الرغم من أن قلة من الدارسين الآخرين هم لاذعون مثله، فإن هذه الحالة بالذات تستحق الذكر، لأن هجومه على عمل ليدا يفضح تلك المواقف الأخرى التي تأتي مستترة، مع أنها ليست بأقل قوة، ولأنها حالة تعكس فرضيات معينة تميز عددا كبيرا من الدارسين المشتغلين بمجال ليس مهمشا فحسب، بل حاميا لهامشيته فيما يبدو. فعمل ليدا، وفقا لسانشز-البرنوز، هو عمل قاصر لأنها ليست مستعربة (مستعربة أسبانية كما هو واضح)، وبالتالي فهي ليست قادرة على امتلاك معرفة صحيحة بالنصوص العربية والعبرية التي تناقشها. إن مؤهلات ليدا العلمية التي لا مطعن فيها ترينا بوضوح كم كان مبالغا في مثل هذا الموقف الإقليمي، لأنه يستلزم أن يكون هذا المجال خاصا جدا، إلى درجة أن الآخرين الذين لا ينتمون إلى نفس المدرسة ولا يمتلكون نفس التدريب ليس من شأنهم التعامل معه على الإطلاق وليس في مقدورهم الاشتغال به بكفاءة. وإلا، لماذا تُجعل دارسة قارئة للنصوص الأدبية ومتمكنة منها عاجزة عندما تقابلها نسخة و (أو) ترجمة طيبة لنص عربي أو عبري كتب و (أو) تداولته الأيدي في أسبانيا أو صقلية في القرون الوسطى؟ وإذا كنا نتعامل مع نسخ أو ترجمات معيبة، يُستشهد بها في بعض الأحيان، أو إذا كانت لدينا معرفة غير مكتملة حول الخلفية التاريخية الثقافية لمثل هذه النصوص، لماذا لا يقوم هؤلاء الذين يدّعون في الوقت ذاته أن هذا مجالهم بعلاج مثل هذه الحالة؟ إن مثل هذه المواقف، التي غالبا ما تأتي من أولئك المهتمين بالدراسات العربية، لا يمكنها إلا أن تسهم بنفس الدرجة مع موقف الدارسين الأوروبيين الإهمالي في الإبقاء على عزلة الحقل.

بيد أن النقد الذي وجهه سانشز-البرنوز إلى عمل ليدا يتجاوز حدوده ويلقي الضوء، إلى حد ما، على طبيعة نقده الآخر الذي قام به. فلقد أخفق في استيعاب محاولتها الرامية إلى ربط النصوص العبرية (وبالتالي العربية) لأسبانيا القروسطية بنص هو في الحقيقة نص مسيحي «أسباني»، نص لا يمكن فهمه، حسب رأيه، إلا «في نطاق الأدب الغربي» (سانشز-البرنوز ١٩٧٩ : ٢٦٤). فهو يرى أن عملها كان، في الحقيقة، نتيجة «التعلقها

الطبيعي ببني جنسها ومآثرهم » (سانشز-البرنوز ١٩٧٩ ، ٢٥٩) [الترجمة هنا من الأسبانية]. وهذا التلميح الواضح إلى خلفيتها اليهودية هو أكثر من أن يكون عداء ساميا عاديا أو عفويا ، وهذا هو السبب الذي جعلني أستشهد به هنا . إنه انعكاس للمدى الذي لم يكن فيه الدارسون الذين يشتغلون بالتقاليد السامية (العربية والعبرية على حد سواء) الأوروبية القروسطية معفيين من تحاملات الأيدلوجيا الثقافية بدرجة تقل عن جماعة المتخصصين في الدراسات القروسطية جميعهم . وسيكون من الخطأ افتراض أن أولئك الذين يخصصون عملهم لدراسة تلك التقاليد يتبنون بالضرورة موقفا أكثر إيجابية تجاه موضوع دراستهم من أولئك الذين يعكسون تحاملات أيدلوجيتنا الثقافية في رفضهم الاعتراف بوجود تلك النصوص والتقاليد الثقافية في المقام الأول . وأهم شيء هو أنه ينبغي على القارىء أن يعلم أن مثل هذه المواقف ليست آثارا عفا عليها الزمن ، ولا وجهات نظر مقصورة على الأسبان المسكونين بهاجس العناصر السامية لتاريخهم الخاص . فالقارىء الذي يلقي نظرة سريعة على أي عدد من أعداد السنوات الأخيرة *لمجلة الأندلس* (قبل موتها وانبعاثها تحت مسمى القنطرة Al-Qantara)، أو على مقدمة الطبعة الثانية من كتاب غارسيا غومز García Gómez «الخرجات الرومانثية في السلسلة العربية» Las jarchas romances de la serie árabe ، أو على محاضراتة التي ألقاها بمناسبة مرور خمسين عاما على إنشاء «مدرسة الدراسات العربية في مدريد» Escula de estudios árabes de Madrid ، بالكاد يستطيع أن يخرج بانطباع مفاده أن الإقليمية الشديدة أو التعصب المستتر هما من أشياء الماضي في هذا الحقل . فالمرء لن يجد ثمة فقط مقالات موقعة باسم أنجل رامرز كالفنت Angel Ramírez Calvente (الذي لا تُعرف هويته ، لذلك ربما يكون اسما مستعارا) تشتمل على هجوم ساذج على صمويل استرن Samuel Stern ، الذي هو يهودي ، بل سيجد أيضا تشنيعات لغارسيا غومز نفسه موجهة بوضوح إلى منرو ، الذي يتعامل معه دون ذكر لاسمه . إن قرارات استبعاد من هم ببساطة «أمريكيون شماليون» norteamericanos أو « برمائيون» anfibios أو «متخصصون زائفون» pseudo-especialistas أو «غرباء . . . عن أسرتنا» ajenos ... a nuestra familia لترسم الحدود بوضوح تام – وينبغي أن تستخدم تحذيرا مفاده أن أي محاولة لتجاوزها سوف لن يرحب بها ، أو حتى لن تطاق .

إن أحدث جدل منشور بين هيتشكوك Hitchcock وجونز Jones من ناحية ، وأرمستيد Armistead ومنرو Monroe من ناحية أخرى ، يصلح – ضمن أشياء أخرى – لتبيان المدى الذي بلغه جونز في رفضه الطروحات التي وضعها أرمستيد ومنرو لأنهما ببساطة ليسا مستعربين حقيقيين ، وفقا لتعريف جونز للمصطلح (انظر : جونز ١٩٨٠ ، و ١٩٨١ ، و١٩٨٣ ؛ وهيتشكوك ١٩٨٤ ؛ و أرمستيد ١٩٨٢ ، و ١٩٨٦ ؛ ومنرو ١٩٨٢ ، و أرمستيد ومنرو ١٩٨٣ ، و١٩٨٥) . ونتيجة لذلك ، فإن جونز يعتبر أن أرمستيد ومنرو غير قادرين على فهم السبب الذي من أجله يتعذر فهم «الخرجات» إلا عن طريق النظر إليها بوصفها

جزءا من التقاليد العربية القديمة (وعلى أيدي متخصصين في الدراسات العربية القديمة). وإذا ما نحينا الآن جوهر مناقشة جونز جانبا، فإن مقاربته تذكرنا بطبيعة المناقشة التي يطرحها سانشز-البرنوز عندما يشكك في مقدرة أرمستيد على التعامل مع نص عربي (يقول جونز: «أعاني من مشكلة ربما لا يشاركني فيها البروفسور أرمستيد. . . فأنا من حيث المبدأ لا أتعامل مع النصوص العربية على أساس الترجمات» [١٩٨٣ : ٥١]). فليس من الصعب أن نفهم عندما نقرأ أعمال جونز أن كل ما تتمخض عنه هذه الأعمال هو الاعتقاد بأن الحدود التي رُسّمت بين مجال المستعرب ومجال المتخصص في الدراسات الرومانثية هي حدود مناسبة، وأن التهجين ليس صحيحا وينتج تراثا بحثيا رديئا (حتى - ويا للمفارقة - عندما يتعامل المرء مع شعر مهجن بشكل واضح). وعلاوة على ذلك، فإن هنا تنازلا فكريا يذكرنا بموقف سانشز-البرنوز تجاه «تطفل» ليدا. ويتضح هذا من ملاحظات مثل تلك الملاحظات التي اقتبسناها آنفا، ولكنه يتضح بدرجة أكبر من استدعاء جونز شهادة «أغلب العرب والمستعربين» لتقوية آرائه، هذا على الرغم من أن مصادره الرئيسة المقتبسة لتقوية الرأي القائل بأن الشعر هو جزء من التقاليد العربية القديمة دون غيرها، يصعب عدها مصادر معتمدة أو حديثة حول موضوع الشعر العربي الأسباني: نيكلسون Nicholson ١٩٠٧، و وآت Watt وكاكيا Cachia ١٩٦٥ (يخصص الأخير كل ثماني الصفحات لشعر أسبانيا ولكنه يتضمن مقطعا كاملا لتفنيد عمل مؤرخ الشعر الأندلسي وناقده الكبير، بيريز Pérès). وحقيقة أن بيريز ومنرو هما الدارسان اللذان كرسا جل اهتمامهما للشعر الأندلسي العربي الأسباني خاصة، (كون كتاب بيريز المنشور سنة ١٩٥٣، وكتاب منرو المنشور ١٩٧٤ يشكلان المرجعين الرئيسين في هذا الموضوع) حقيقة تجعل من جونز، فيما يبدو، لا يساوي أكثر من مستعرب تقليدي لم يعدل آراءه عن طريق محاولة فهم ذلك الشعر من خلال النظر إلى الأندلس على أنها مجتمع مهجن، وفي سياق التقاليد الرومانثية والعربية على حد سواء. وتنازل جونز هو مثل ذلك، فحتى في اقتباسه وآت وكاكيا، فإنه يخفق في اقتباس آرائهما كاملة مثلما طرحاها في المقطع الختامي لتلك الاثنتي عشرة صفحة: «لذلك، فلقد كانت الأندلس، وحدها من بين الأراضي الإسلامية، هي المكان الذي نقبت فيه روح الناس العاديين النشطة جدار العرف الذي أقامه الدارسون الكلاسيكيون» (وآت و كاكيا ١٩٦٥ : ١٢١).

وفي مجال مختلف، تجدر الإشارة إلى أن أكثر التهجمات عدائية على بحث جتز Gittes حول «حكايات كانتربري والتقاليد العربية» "The *Canterbury Tales* and the Arabic Tradition"، كانت قد جاءت من أشخاص يوبخونها على معرفتها الناقصة والخاطئة عندما تتحدث عن التراث العربي. وفي الحقيقة، فإن هذه الرسائل تهتم أساسا بصحة مصادر ما قبل التراث العربي، التي تعيّنها عن طريق استخدام عدد قليل من المصادر القريبة من شخص غير متخصص مثلها، والتي هي، على أية حال وكما تشير الباحثة، ليست بذات علاقة

مباشرة بمصير التقاليد الروائية داخل أوروبا.

٦- مازالت فكرة أن الأيدلوجيا تؤثر على كل الكتابات التاريخية تشكل منذ أرسطو ملمحا مهما من ملامح نقد علم التاريخ ومن ملامح مناقشات الإشكاليات الموروثة في التمييز بين التاريخ والشعر. ولكي تقف على الحوار والمداخلات المتعلقة بتأثير الايدلوجيا على الدراسات الأدبية، وعلى تأثيرها الحالي على الحرفة (هذا على الرغم من أنه نقاش عام وليس مقصورا على المجال القروسطي)، انظر: سعيد ١٩٨٣، و فش Fish ١٩٨٣، و بيت Bate ١٩٨٣. وتتضمن المشاركات الحديثة الأخرى في هذا الموضوع مقال سعيد ١٩٨٢، وعلى وجه الخصوص مقال وايت ١٩٨٢. فوايت يطرح سلسة من الملاحظات التي لها علاقة بدراستنا على وجه الخصوص: هيجل Hegel «كان مقتنعا. . . بأن بإمكانك أن تتعلم قدرا كبيرا من الثروة العملية والنظرية على حد سواء من خلال دراسة التاريخ. وأحد هذه الأشياء التي تتعلمها من دراسة دراسة التاريخ هي أن مثل هذه الدراسة ليست بريئة على الإطلاق، أيدلوجياً أو غير ذلك، سواء انطلقت من المنظور السياسي اليميني أو اليساري أو المركزي (وايت ١٩٨٢: ١٣٧).

٧- يقدم مقال إليس Ellis ١٩٧٤ تصورا دقيقا موجزا لتطبيق البنيوية على الدراسات القروسطية ويؤكد أن الفرق الوحيد هو تعلم لغة مختلفة، تماما مثل حالة تعلم أي لغة أجنبية (إذ يحتاج المرء فيها إلى تعلم الحالة التزامنية لها فحسب ولا يحتاج إلى معرفة أي شيء من تاريخها). ويمكننا أن نجد مثالين لأكثر الحالات لفتا للانتباه إلى عثرات هذا المنهج في دراسة جيوروود Guiraud المنشورة سنة ١٩٧١، وفي دراسته المنشورة سنة ١٩٧٨ وأشدها كشفا عنه. فمن الواضح أن دراسة جيوروود الأولى للبنى التأثيلية لكلمة «تروبار» trobar هي دراسة تزامنية، ولكن المؤلف قلما يتحرر من إشكاليات التاريخ المحيِّر للكلمة، أو - وهذا هو الأهم - مما أخبرته به الدراسات التعاقبية لذلك التاريخ. بل إنه يصطدم في بعض الحالات بحقيقة أن تحليله التزامني لما تعنيه الكلمة تحليل يتعارض نوعا ما مع الاحتمالات العديدة التي تقدمها الدراسات التعاقبية التي هو على علم بها، والتي لا تتضمن مقترح ريبرا. ويأخذ جيوروود في حسبانه، عند إعادته استخدام هذه المادة العلمية في الفصل السادس من دراسته الأخيرة، الأصول العربية المحتملة لكلمتي «السرور» joi و«الشباب» jovens البروفنسيتين. (وهذا هو مقترح دينومي Denomy [١٩٤٩]، ولكن من الواضح أن جيوروود لم يكن على علم إلاّ بعرض لازار Lazar ١٩٦٤ لتلك المادة العلمية). ومهما يكن، فإن جيوروود، الذي كان ما يزال في عام ١٩٧٨ لا يعلم شيئا عن الاشتقاق العربي المحتمل لكلمة «تروبار»، مراوغ حول إشكالية الانفصال الواضح بين التحليلات التزامنية والتحليلات التعاقبية، وبتعقبنا عرضه لقضية «الشباب» jovens، يبدو هذا كله أشد مفارقة. وإنه أيضا لمثال صريح يرينا كم هي مضللة محاولة الفصل الحاد بين جانبي الدراسة. لتقف على مزيد من النقاش حول هذه القضية العامة، انظر هامش ٢٦ من هذا الفصل؛ ولتقف على وجهات نظر مختلفة حول

نقض «تاريخانية» النصوص القروسطية ودراساتها، انظر بلومفيلد Bloomfield ١٩٧٩، ونيكولس Nichols ١٩٨٣ . أما ياوس Jauss ١٩٧٩ و كالن Calin ١٩٨٣ فيعالجان الإشكالية من وجهة نظر «غيريّة» الفترة القروسطية وعلاقتها الجدلية بالعصر الحديث.

٨- يجدر بنا أن ننظر إلى بترارك Petrarch، كما يفعل كثير من الدارسين، على أنه واحد من أوائل المروجين العلنيين لمثل هذا التحليل للتاريخ. فلقد ناقش كثير من الدارسين دوره بوصفه واحدا من الإنسانيين، أما آراؤه حول أولية الدراسات الكلاسيكية وعتمة العصور المظلمة وحول كامل تلك الكوكبة من الأفكار فهي آراء معروفة ومقتبسة على نطاق واسع. ومما تجدر ملاحظته هو أن هذه الآراء قد كانت مصاحبة بعداء شديد للعروبة، وهو أمر نادرا ما يُشار إليه. انظر جابريلي Gabrieli ١٩٧٧، لتقف على عرض وتحليل لهذه الظاهرة. ودراسة هيز المنشورة سنة ١٩٦٨ هي أيضا دراسة مفيدة لفهم الحداثة النسبية لمفهومنا لما يشكل أوروبا.

٩- إن خير من يمثل الكشف عن حقيقة أسطورة ظلام العصور الوسطى هو بالطبع هاسكنز ١٩٢٧، غير أن برنود Pernoud تشير إلى أن كثيرا من تلك الآراء لم يقض عليها تماما، كما تشير إلى السبب الذي نعتقد أن من أجله يتحتم القضاء عليها. ومما يبعث على الدهشة أن جملة مؤرخي الأدب غالبا ما يظهرون فكرة بدائية أناس القرون الوسطى مقارنة بالعصر الحديث، وما زال النقاد البارزون (انظر بلوم Bloom ١٩٧٣) يعدّون كل شيء قبل عصر النهضة قديما قدم عمر نوح. ومثل هذه الآراء ليست غائبة حتى بين المتخصصين في الدراسات القروسطية. فزومتور Zumthor (١٩٧٥) - دعنا نأخذ مثالا واحدا - لا يجد غضاضة في تصوير العصر ورجاله على أنهم غير قادرين على كتابة السيرة الذاتية. وتشكل دراسة مورفي Murphy المنشورة سنة ١٩٨٤ وجهة نظر حديثة غير أكاديمية حول موجة الاهتمام العارمة بالدراسات القروسطية وما يعنيه هذا الاهتمام بالنسبة لمداركنا العامة للعصر. انظر أيضا، ياوس ١٩٧٩ وكالن ١٩٨٣.

١٠- لتقف على تاريخ موجز وفهرس مكثف لتطور هذه الآراء كما تعكسها الدراسات التي تعالج أشعار التروبادور الغنائية، انظر بواسيه Boase ١٩٧٦.

١١- يلاحظ بريفوست Prévost (١٩٧٢ : ١٨)، بوحي من التوسير Althusser، أن الناس «يستخدمون» الأيدلوجيا، لكنهم «يُصنعون ويُحرَّكون بواسطة الأيدلوجيا، بواسطة ما يعمل بوصفه *لا وعيا ثقافيا* حقيقيا» {الترجمة هنا من الفرنسية والتوكيد للمؤلفة}. والأدلة على سنّ هذه الآراء تحيط بنا من كل جانب. فالمقتطفات المختارة العامة من الأدب الأوروبي القروسطي لا تتضمن، وهذا أمر مفروغ منه، نماذج من الأدب الذي كتب في العربية أو العبرية، بل إنها في كثير من الحالات لا تعترف أو لا تناقش وجوده بوصفه جزءا من الخلفية التاريخية العامة. وأغلب المقررات الدراسية في الأدب القروسطي تمارس الاستئصال نفسه. بل إن تعريف ما هو أدب أسباني، أعني التعريف المتضمن في بنية المقررات الدراسية والتواريخ والمقتطفات الأدبية المختارة، يستبعد بانتظام ما كتب في

العربية والعبرية في الوقت نفسه الذي يستبعد فيه ما كتب في اللهجات العامية الرومانثية. إن تعريف من هو المتخصص في الدراسات الأسبانية نادرا ما يتضمن معرفة أسبانيا الإسلامية، اللهم إلا من وجهة نظر حدودية أولية. واللغة العربية نادرا ما تظهر في القائمة الفقيرة للغات التي تعد أدوات ضرورية للمتخصص في الدراسات القروسطية. إن مجموعات الأدب الخاصة تُصف على الرفوف في أماكن متفرقة من مكتباتنا، ويدرسها دارسون مختلفون، وتدرّس في أقسام مختلفة، هذا على الرغم من أنها قد تنتمي في بعض الحالات إلى مكان واحد وإلى زمن واحد. وتعد الألفة بأعمال دانتي Dante وبوكاشيو Boccaccio وبترارك Petrarch ضرورية للمتخصص الفرنسي أو الأسباني الحقيقي البارز في الدراسات القروسطية، ولكن توفر المعلومات الأولية حول ترجمات الأعمال العربية والعبرية التي أمر بها فريدرك الثاني Frederick II أو بالشعر العربي المُهدى إلى جده روجر Roger، أمر نادر حتى عند المتخصص الإيطالي في الدراسات القروسطية. فأوغسطين Augustine وتوما الإكويني هما ضربة لازب في هذه الدراسات؛ أما ابن رشد وابن ميمون فهما على أحسن تقدير شخصيتان مغمورتان. إن زعمنا أنْ كان ثمة وما زال استثناءات من هذه القاعدة زعم لا يكاد يناقض صحة الخلاصة الأولية للمنظومة الشائعة. ولعل أشد الأمور إقناعا هو أننا نستطيع تسمية الاستثناءات بكل يسر، بينما سيكون تعداد حالات التشبث بمثل هذه المعايير مهمة مرعبة.

١٢- لعل من الغريب أن يأتي قدر كبير من مقاومة مثل هذا التغيير في احترامنا للدور العربي في أوروبا القروسطية من منطقة الدراسات العربية أيضا، كما سبق أن أشرت في هامش رقم ٥. فالدراسة الشاملة النقدية الوحيدة لعلم تاريخ أوروبا العربية، أعني دراسة منرو ١٩٧٠، تؤكد ما يمكن أن تكشف عنه مجرد المعاينة العرضية: أسفر الانشقاق الفكري بين الشرق والغرب (العربي والرومانثي) بدوره عن خلق حقلين بحثيين منفصلين تماما، وعن إقامة حقل لا في العير ولا في النفير. (لا توجد دراسة مشابهة لدراسة منرو ١٩٧٠ بين الدراسات العربية الصقلية، ولكن، انظر: بوساني Bausani [١٩٥٧] ١٩٧٧، وجابريلي ١٩٥٧، وأحمد Ahmad ١٩٧٥). إن دراسة الثقافة العربية بالشكل الذي وجدت عليه في أوروبا حكاية فقيرة ومهملة باستمرار. ففي الوقت الذي نجد فيه أن ثمة - غالبا - قدرا معينا من التملق لذرى مجد قرطبة الثقافي، فإن الاعتراف بمركزية الأندلس في المحيط الكلّي للتاريخ العربي الذي يمكن أن يقاس عبر معايير مؤسساتية هو اعتراف قليل. ومما تجدر الإشارة إليه، في الحقيقة، هو أن الأسبان عادة هم الذين يدرسون الثقافة العربية في الأندلس، وأن الإيطاليين عادة هم الذين يدرسون الأمور العربية الصقلية. والتأكيد الآخر الذي يوضح مدى بعد هذا الحقل من الدراسة ودارسيه عن الاستشراق التقليدي يمكن أن نجده في أقل الأمكنة توقعا. فكتاب *الاستشراق Orientalism* لسعيد يتجاهل في الواقع هذا الحقل تماما، وهذا منتهى العجب. والأمر اللافت للنظر في هذه المراجعة النقدية السخية

عادة والشديدة التوسع هو أن ثمة في الواقع إسقاطا كليا للظاهرة وللدراسة اللاحقة لتاريخ العرب وثقافتهم في أوروبا القروسطية. فتجاهل خطاب الاستشراق هذا يصدم المرء، وربما يريحه، عندما يتعرض لمسألة وجود العربي على الأرض الأوروبية - فضلا عن المسألة الأبعد غورا المتعلقة بالسبب الذي من أجله يفترض التراث البحثي في تلك الحالات أن العربي لم يصبح أوروبيا على الإطلاق على الرغم من إقامته هناك سبعمائة عام، وأن حتى الأرض التي احتلها لم تكن لذلك جزءا من أوروبا في تلك الفترة من الزمن! فمن الواضح أن ثمة ضربا من المفارقة في هذا، فقد كان بإمكان سعيد أن يجد في تاريخ العروبة الأسبانية مادة أكثر إقناعا بأطروحته حتى مما وجده في كتابات المستعربين الذين يعملون في حقول تقليدية من حقول الدراسات الإسلامية، تلك الحقول التي لا تتناول، على سبيل المثال، مسألة الكيفية التي تم للعرب من خلالها نقض «أوروبية» مجموعة من الأوروبيين الشرعيين الذين كانوا تحت سيطرتهم. وثمة مفارقة أخرى تكمن في مدى ما يكشفه هذا من أن حتى سعيد، وهو الناقد المنقطع النظير للخطاب الاستشراقي، ليس معصوما تماما مما هو بطبيعة الحال جزء من ذلك الخطاب، أعني عزله أوروبا العربية أو المستعربة. فسعيد يقر، من خلال اختياره النصوص والدارسين، جزءا من الأسطورة التي يحاول تحطيمها. فاختياره يعكس وجهة النظر القائلة بأن أوروبا الحقيقية هي أوروبا التي لم تتأثر على الإطلاق تقريبا بالسيطرة العربية التي امتدت مئات السنين، وبأن الاستشراق أو الاستعراب الحقيقي الوحيد هو ذلك الذي يمارسه فقط أولئك الذين استعمروا العرب، وليس أولئك الذين غيّرهم الاستعمار العربي والذين كان عليهم أن يتعاملوا بجدية مع هذه الحقيقة في دواخلهم. بيد أن المرء يستطيع بطبيعة الحال - حتى بدون أن يبلغ هذا الحد، أعني بدون أن يشرّح كتاب *الاستشراق* من الموقع الذي يشرح هو منه الحقل - تقرير أن هذه المناقشة المؤثرة والمقروءة على نطاق واسع للمنهج الذي همش دراسة العرب خارج أوروبا نفسها تعكس بصورة كبيرة عزل دراسة الثقافة والتاريخ العربيين الأوروبيين، وتعكس تماما مدى هامشية التراث البحثي الذي عني بالعرب في أوروبا القروسطية.

١٣ - لقد لاحظ حتى المستشرقين التقليديين من أمثال أولئك الذين انتقدتهم دراسة سعيد ١٩٧٨ بشدة، استشراق التراث البحثي الذي كتب حول العصر القروسطي. انظر هامش رقم ٤ من المقدمة أعلاه. ويجد المرء في دراسة وآت ١٩٧٢ تصريحا ربما قاله سعيد نفسه: «يدرك الناس في عالم ما بعد الفرويدية هذا أن الظلام الذي ينسبه المرء إلى أعدائه هو إسقاط للظلام الذي يجده في نفسه، والذي لا يعترف به كل الاعتراف. وعلى هذا النحو، يمكن عدّ صورة الإسلام المشوهة إسقاطا للجانب الظَليل من الإنسان الأوروبي» (٨٣). ودراسة دانيال Daniel ١٩٦٠ هي أشمل سبر لأوهام الأوروبيين فيما يتعلق بالإسلام، ومن العجيب أن كثيرا من ملاحظاته حول الجهل والتحامل اللذين يشكلان جزءا من هذه الصورة ليست خاصة بالعصر القروسطي فحسب. انظر أيضا سثرن Southern ١٩٦٢.

وتختتم دراسة حديثة كتبت حول الصليبيين بملاحظة دقيقة مؤداها أن «المسيحيين المحدثين في غرب أوروبا يبدون عموما جاهلين بالمبادىء الأساسية للإسلام جهل أسلافهم في القرن الثاني عشر تماما» (فنيوكين Finucane ١٩٨٣ : ٢١١). ولكي ندرك جيدا كيف أن قدرا كبيرا من التفرقة العنصرية كان مستحسنا، بل حتى مقبولا، لا نحتاج إلا إلى قراءة سير بعض الأشخاص الذين مدت حياتهم وآراؤهم العصر بمواقف محرفة كثيرا. فمن المَفيد، على سبيل المثال، قراءة لب حقيقة المشاعر المعادية للهنود والعرب وعمقها بين طبقات المجتمع البريطاني العليا في السيرة التي كتبها مانشستر Manchester لتشرشل Churchill. أما في هذا الجانب من الأطلنطي، فإن العنصرية السافرة وعداء السامية (التي تعد الآن مستنكرة، لكنها لم تكن إلى وقت قريب ليست فظيعة فحسب بل كانت متوقعة من الفئات المثقفة) قد وصفتا بإسهاب في السيرة التي كتبها لاش Lash لإلينور روزفلت Eleanor Roosevelt.

١٤- إن دراسة هيتشكوك المنشورة سنة ١٩٧٧ لهي مؤشر جيد للدراسات التي خُصصت «للمخرجات» فقط، وقد ناقش عدد كبير من هذه الدراسات المسائل المباشرة أو المساعدة المتعلقة بالمديونيات العربية المحتملة. وربما كان من المفيد إلقاء نظرة على دراسة كانترينو Cantarino ١٩٦٥، التي تشتمل على قائمة مراجع كاملة للدراسات التي تناولت دانتي والتأثير المحتمل للنصوص العربية على *الكوميديا الإلهية Commedia*. فالمرء يجد نفسه مندهشا إزاء الكم الهائل لتلك الدراسات (فثمة واحد وثمانون مدخلا في قائمة مراجعه)، وإزاء حقيقة أن عددا قليلا جدا منها كتبه أيطاليون تقليديون. فكانترينو نفسه يذكر أنه «على الرغم من أن نظرية آسين بلاثيوس Asín Palacios قد لاقت رفضا جماعيا تقريبا وبدون أي تحفظ من نقاد دانتي، فإنها لم تخفق في إحداث تأثير عميق في البحث الذي تلاها، ذلك البحث *الذي لم يكن دارسو دانتي، مع ذلك، على علم تام به*» (١٢٨، والتأكيد للمؤلفة). إن مسح كانترينو لهذا التراث البحثي ولمدى تجاهل دارسي دانتي له قد قاده إلى نتائج تشبه النتائج التي توصلتُ إليها إلى حد كبير. فقد استنتج، من خلال ملاحظته الطريق المسدود الذي وصل إليه النقاش العقيم حول مديونية دانتي للمصادر العربية، أن هذا النقاش «يرينا، بالأحرى، كيف أن هذا الموضوع المثير للجدل لم يعد يشكل إشكالية يمكن قصرها فقط على دراسة مصادر دانتي. فلقد أصبح الجدل إشكالية لا تحل إلا بإعادة تفسير فهمنا للقرون الوسطى الأوروبية بوصفها فترة زمنية تُعطى فيها العناصر الثقافية العربية واليهودية أيضا المكانة التي تستحقها باعتبارها مكونات لما يسمى بالتقاليد «الغربية». وبناء على ذلك، فإن «تأثير» عمل محدد على أي مؤلِف معين ما هو إلا حادث واحد لا غير» (١٩١).

١٥-أستخدم مصطلح «الترجمة» هنا بين قوسين لأنه يمكن أن يكون مضللا بشكل خطير، هذا على الرغم من أنه هو المصطلح الذي يستخدم عادة. ولتقف على مناقشة أوسع، انظر الفصل الثاني.

١٦ - لتقف على مزيد من الأمثلة حول الامتصاص الأوروبي لعمل هاسكنز، انظر سثرن Southern ١٩٥٣، وولف Wolff ١٩٦٨، وبنسون Benson وكنستيبل Constable ولنهام Lanham ١٩٨٢. فمركزية التقاليد العربية واضحة حتى في الدراسات التي لا تعترف بها صراحة، والتي تبدو وكأنها تقول شيئا مختلفا تماما. انظر هامش رقم ٣ أعلاه، لتقف على اعترافات هاسكنز وكرستلر غير المباشرة. وللوقوف على سبر واضح ومفصل لمركزية ابن رشد ولصلته الخاصة بأرسطو وللترجمات المختلفة المتوافرة في أوروبا، انظر كلا من بيترز Peters ١٩٦٨ و ليمي Lemay ١٩٦٣أ.

١٧ - أنا أستخدم مصطلح «الاحتلال» بين قوسين لأن صحته مشكوك فيها عندما يتعامل المرء مع فترة زمنية تبلغ سبعمائة سنة، ولأن - وهذا هو الأهم - استخدام مثل هذه المصطلحات هو في أكثر الأحيان واحد من أفضل المؤشرات التي تشي بالمواقف الحالية التي نتبناها حول وجود العرب في أوروبا. فأنا لا أستطيع أن أتذكر إلاّ حالات قليلة دام فيها الاحتلال سبعمائة سنة، وربما بدا أن هذا الاستخدام الذي هو في الغالب الأعم استخدام عاكس لهذه المواقف، دال على الصورة العامة للظاهرة بكاملها بوصفها شيئا بعيدا كل البعد عن أوروبا، فترة فاصلة مؤقتة (طويلة ولكنها مع ذلك عارضة). ونسوق هنا مثالا آخر يتعلق بمصطلحي Western وoccidental «غربي»، فهما يستخدمان غالبا كما لو أنهما كانا فكرتين جغرافيتين، ولكنهما يستخدمان في الوقت نفسه في محاذاة صريحة مع أسبانيا المسلمة دون تفسير إضافي للكيفية أو للسبب الذي من أجله تمت تنحية شبه الجزيرة الإيبيرية إلى الشرق. فمن الواضح أن أفكار الأيدلوجيا الثقافية قد أعادت تشكيل المصطلح الجغرافي في مثل هذه الحالات. بيد أن ما هو أكثر لفتا للانتباه هو ملاحظة أن حتى الدراسات التي خصصت تحديدا لسبر أو لتبيان الصلات التي تربط العالمين العربي والرومانثي تبدأ غالبا بافتراض وجود انفصالية أساسية يجب «وصلها». انظر على سبيل المثال، عناوين كثير من الأعمال، خاصة عمل تراس Terrasse ١٩٥٨، *إسلام أسبانيا، لقاء بين الشرق والغرب* *Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident* أو عمل رامون مننت بيدال Ramón Menéndez Pidal ١٩٥٦ («Eslabón»)، وهما من بين أفضل المصادر العامة للمعلومات المتعلقة بتمازج الثقافة في أسبانيا القروسطية وليس بانفصالها. (ولعل من الطريف أن نذكر هنا أن كلمة القنطرة العربية هي التي اختيرت اسما للمجلة التي حلت محل مجلة *الأندلس*. انظر عددها الأول الصادر سنة ١٩٨٠، لكي تقف على مزيد من النقاش). وعلى هذا النحو، فإن العنوان التالي لندوة عقدت لمناقشة هذا الموضوع «الإسلام والغرب القروسطي» Islam and the Medieval West يلمح إلى انفصالية هذين الكيانين، وعنوان ندوة سبليتو Spoleto المنعقدة سنة ١٩٦٥، «الغرب والإسلام في القرون الوسطى المبكرة» L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo يوحي بانطباع مشابه. ولا يقل عن ذلك من حيث الدلالة عنوان مقدسي ١٩٧٦ «التداخل بين الإسلام والغرب»

Interaction between Islam and the West ، او عنوان جين رتشارد Jean Richard ١٩٦٦ «زي الشرق في أدب القرون الوسطى» "La Vogue de l'Orient dans la littérature occidentale du moyen âge" . وحتى عمل مننديث بيدال المنشور سنة ١٩٥٥ *الشعر العربي والشعر الأوروبي* *Poesía árabe y poesía europea*، الذي هو أفضل المقالات التي كتبت حول موضوع الصلة الحيوية بين الشعرين ، فإن له عنوانا يمكن أن يخلق انطباعا مختلفا تماما ، مفاده أن التقاليد العربية (وهو يتحدث بالطبع عن التقاليد الأندلسية) ليست أوروبية . وهذه الأفكار نفسها تمتد إلى مفاهيم الجنسية . فاستخدام مسمى «أسباني» نفسه يعرّف ضمنا على أساس عرقي وديني ، كما أشرت إلى هذا في مواطن أخرى من هذا الكتاب . فالسيد the Cid هو أسباني ، أما ابن حزم وابن ميمون فإنهما ليسا كذلك ، فالأول عربي والثاني يهودي .

١٨- تعد دراسة منرو المنشورة سنة ١٩٧٠ دراسة شاملة وثاقبة التحليل في آن واحد ، وهي بلا شك أفضل مصدر للقضيتين قويتي الصلة اللتين نناقشهما هنا ، فهي تغطي كلا من الكيفية التي تمت من خلالها دراسة العرب والإسلام أكاديميا ضمن التقاليد الفكرية الأسبانية ، والكيفية التي شكلت من خلالها التصورات الأسبانية «للمسألة العربية» مسألةَ شخصية أسبانيا الخاصة بوصفها جزءا من المجتمع الأوروبي . والأعمال التي تعد الآن فذة حول القضية الأخيرة هي أعمال كاسترو (كل المداخل موجودة في ثبت المراجع) وسانشز-البرنوز [١٩٥٦] ١٩٦٦ . والجدل مازال قائما ، كما يشير إلى ذلك سانشز-البرنوز في دراسته المنشورة سنة ١٩٧٣ . انظر أيضا دراسة جليك Glick المنشورة سنة ١٩٧٩ ، التي تتضمن مقدمتها ملخصا دقيقا لوجهات نظر مختلفة حول المسألة . فجليك يبدأ دراسته بملاحظة أن «تمييز التاريخ عن الأسطورة نادرا ما يبدو ممكنا» (٣)، ثم يستمر في ملاحظة أن الإشكالية تصبح ، في مجال التعامل مع الماضي الأسباني ، حادة أكثر من العادة . فهو يلاحظ أنه «بعد مدة طويلة من هزيمة العدو ، طُرد اليهود ، وحُلت محكمة التفتيش الدينية ، وظلت صورة المغربي Moor صورة أجنبي مثالي ، شبحا يخاف منه» (٣) .

١٩- ثمة وجهات نظر أكثر صراحة في سلبيتها من وجهة نظر سانشز-البرنوز تجاه العرب . فتعليقات برتراند Bertrand التي طرحها سنة ١٩٥٢ تقترب مما يُتعذر اقتباسه ، وتتضمن ملاحظات من مثل أن العرب «أعداء العلم» و «عَدَمٌ من حيث كونهم عناصر متحضرة . » ومن يرغب في قراءة مثال لاذع في لذعة أي تحامل مناهض للعرب ، فإننا نحيله إلى الصفحات التالية من الترجمة الإنجليزية لكتابه : ص ص ٦٤-٨٢ .

٢٠- من المهم أن نتذكر هنا الترابط الوثيق بين التقاليد الأدبية والفلسفية العبرية والعربية في أسبانيا . ففي كثير من الحالات ، يعد تذكرها على أنها تقاليد واحدة متلاحمة بصورة معقولة لكنها مكتوبة بلغتين مختلفتين مرموقتين أكثر صحة من تذكرها على أنها مجموعتان من التقاليد منفصلتان تماما . ويكفي أن نتذكر أن الخرجات التي وصفها استرن كانت

خرجات لموشحات عبرية. انظر على وجه الخصوص استرن ١٩٥٩، و ميلاس اى فالكروزا Millàs y Vallicrosa ١٩٦٧، لكي تقف على العلاقة الوطيدة بين هذه القصائد في اللغتين العريقتين. ومن المفيد كذلك أن نتذكر امتزاج عناصر كانت أصلا عبرية وعربية في القصة النثرية أيضا. انظر ماريا جيسوس لاكرا M. J. Lacarra ١٩٧٩. فامتزاج هذه التقاليد واضح في نص المرتد *converso* بطرس الفونسي Petrus Alfonsi ؛ انظر هرمس Hermes [١٩٧٠] ١٩٧٧، ولاكرا ١٩٨٠، وفيرنت Vernet ١٩٧٢ و ١٩٧٨. ونظرا لمكانة اللغة العربية المرموقة بوصفها لغة الأدب والفلسفة، فربما كان ابن ميمون هو الكاتب اليهودي الأكثر أهمية، وإن لم يكن الوحيد، الذي استعمل العربية أداة له. وحول الامتزاج في التاريخ النصوصي للتقاليد الفلسفية، انظر مقدمة كتاب لرنر Lerner ١٩٧٤.

٢١- لذلك، فعندما يكتب كرتيوس ملحوظاته المختصرة حول «التخلف الثقافي لأسبانيا» "Spain's Cultural Belatedness" (كرتيوس ١٩٥٣: ٥٤١-٥٤٣)، فإنه يقتبس سانشز-البرنوز لتأييد وجهات نظره. والقطعة القصيرة التي كتبها كرتيوس تستحق القراءة على كل حال، لأنها تكشف - في طولها الذي لا يتجاوز ثلاث صفحات - الشيء الكثير حول طبيعة الصورة القاتمة والسلبية التي يتبناها بعض أهم المتخصصين في الدراسات الرومانثية القروسطية تجاه الثقافة العربية القروسطية في أوروبا.

٢٢- إن مصطلح «اكتشاف» هو مصطلح مضلل أيضا. فوصف اكتشاف استرن المشهور سنة ١٩٤٨ على أنه تعيين identification هو وصف أكثر دقة. فالخرجات لم تضع أو لم تكن غير معروفة - فلقد وجدت حتى في شكل مطبوع. وكل ما في الأمر أن أحدا لم يكن يعرف ما هي. فالمتخصصون في الدراسات العربية والعبرية الذين اشتغلوا بالموشحات التي كانت هذه الخرجات تشكل جزءا منها لم يعلموا ما هي، لأنهم كانوا بالطبع يدرسون الأدب العربي أو الأدب العبري وليس الأدب الرومانثي، ولم يكونوا يتخيلون أن الأدب الذي كانوا يدرسونه - بغض النظر عن منشئه الجغرافي - كانت له علاقة بالأدب الرومانثي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن علاقة المتخصصين في الدراسات الرومانثية، حتى أولئك المتخصصين في الدراسات الأسبانية القروسطية، كانت علاقة ضعيفة - هذا إن وجدت - بالمواد المكتوبة بالعربية حتى ضمن مجال اهتمامهم الجغرافي والزماني كما هو الحال هنا مع نصوص كتبت بالرومانثية ولكنها حفظت لنا بأحرف عبرية أو عربية، ثم ضُمنت في نصوص كتبت في واحدة من هاتين اللغتين العريقتين. فلقد جعلت الظروف من تعيين استرن لهذه النصوص وفكه لرموزها أمرا أكثر استحقاقا وأعظم اعتبارا من مجرد اكتشاف يمكن أن يحدث نتيجة العثور على مخطوطة ضائعة بالصدفة. ولم يكن ليتحقق هذا لاسترن بالصدفة أو الحظ الجيد، بل عن طريق فهمه الدقيق للحالة الثقافية في أسبانيا القروسطية، وهو فهم لم يتسن، أو على الأقل لم يطبقه، إلا قلة من الدارسين. إضافة إلى ذلك، فإن أفضل ما يكرم به نجاحه هو أن ينظر إليه بوصفه معلما،

أعني دليلا على إخفاق رؤانا ومقارباتنا لثقافة الأندلس، أسبانيا القروسطية، في أن تعين أدبها أو أن تتعامل معه بشكل صحيح. إنه إخفاق لم يتغلب عليه اكتشاف استرن، فهو ما يزال يؤثر على دراسة الخرجات والشعر الأسباني العربي الآخر إلى يومنا هذا. وعوضا عن ذلك، فإن إنجاز استرن قد أحيل عند العموم إلى مجرد اكتشاف، فعدد كبير من المتخصصين في الدراسات الأوروبية، إن لم يكن أغلبهم، يعتقد حقيقة أن هذا هو الحال.

٢٣- ألنسو Alonso ١٩٥٨ (في «قرن آخر للشعر الأسباني» "Un síglo más para la poesía española" و ألنسو ١٩٦١ (في «أغاني الصديق المستعربة: الربيع المبكر للشعر الغنائي الأوروبي» Cancionillas 'de amigo' mozárabes: Primavera temprana de la lírica europea، وانظر، بالطبع، مننديث بيدال خاصة في دراسته المنشورة سنة ١٩٦١.

٢٤- أحدث مثال هو المقتطفات الأدبية التي اختارها أودونجو O'Donoghue المنشورة سنة ١٩٨٢، ولكن سيكون من الخطأ اعتقاد أن أودونجو كان مقصرا على وجه الخصوص. إن هذه المقتطفات المختارة رائعة، في حقيقة الأمر، لكونها تضمنت أي شيء عربي على الإطلاق، وأودونجو يبدي شيئا من الاعتزاز عندما يشير إلى مدى سعة نطاق مختاراته للنصوص مقارنة بالنطاق العادي. وهو بالطبع محق في إشارته هذه، فحتى هذه الإشارة تعد تحسنا.

٢٥- انظر الاقتباسات في الهامشين الثاني والسابع أعلاه. انظر أيضا كورتي Corti ١٩٧٩، لتقف على مناقشة للنماذج العليا ونقائضها في الثقافة القروسطية؛ وانظر بلومفيلد ١٩٧٩، لتقف على الاستمرارات والانقطاعات في العالم القروسطي. وفي كلتا الحالتين ليس ثمة أي إشارة إلى أن الظاهرة الثقافية العربية قد تكون مثالا هاما للنموذج النقيض، أو إلى أن مسألة المشاكلة والاختلاف في العصر القروسطي قد تراجع مراجعة مفيدة عندما نأخذ الآخر العربي والاختلاف على أنهما مفهومان جوهريان.

٢٦- إن من الوهم في الدراسات الأدبية مثلما هو في علم اللغة أن نفهم الازدواجية السوسيرية Saussurian بين التزامنية والتعاقبية ونقبلها على أنها تلك التي تكون فيها الاثنتان منفصلتين تماما، عوضا عن كونهما قابلتين للانفصال بوصفهما مركزين مختلفين للتحليل. انظر لهمان Lehmann ١٩٦٨ لتقف على مناقشة مطولة وواضحة لهذا الوهم. فكثير من الإشكاليات المسبورة هنا تبرز عندما تُنقل المفاهيم والمصطلحات من علم اللغة إلى الدراسات الأدبية.

الفصل الثاني

إعادة النظر في الخلفية {التاريخية}

إذا كنا نفهم الرشدية على أنها استخدام شرح ابن رشد على أرسطو، فإن كل أرسطي قروسطي، وفي جملتهم توما الإكويني، قد كان رشديا.

– Paul Oscar Kristellear, *Renaissance Thought*

وليم، حوالي ١١٠٠م

قبل ست سنوات من ولادة وليم التاسع، دوق إقيطانة Aquitaine، الذي سيصبح واحدا من أقوى الرجال في عصره في مجال السياسة والثقافة على حد سواء، حدثت حادثة من أكثر الحوادث التي تم فيها للمسيحيين في جنوب فرنسا أخذ غنيمة ثقافية عربية شهرة وأشدها توثيقا. (١) لقد كانت هذه الحادثة هي احتلال جيوم دي مونتريول Guillaume de Montreuil مدينة بربشتر Barbastro سنة ١٠٦٤م، وهي السنة التي يقال إنه حمل فيها ألف جارية من النساء اللاتي وقعن في الأسر إلى مقاطعة بروفنس. وحتى لو كان هذا الخبر خبرا مشكوكا في صحته أو مبالغة فاضحة تهدف إلى تأكيد همجية المسيحيين من وجهة نظر المؤرخ العربي، فليس ثمة داع قوي يجعلنا نفترض أن بلاطات مقاطعة بروفنس في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي كانت غافلة عن فن الشعر العربي المغنّى الذي لابد أن النساء الأسيرات قد جلبنه معهن.

لقد كان العالم الذي خطفت منه هؤلاء النسوة هو الأندلس، ولقد كن هن وآخرون من لاجئي حرب الاسترداد وضحاياها شخصيات معروفة في البلاطات المسيحية على جانبي جبال البرت Pyrenees. ومن عادة كل أولئك الذين يُجبرون على التخلي عن أوطانهم عبر التاريخ، أن يأخذوا معهم كثيرا من أعلاق العالم الذي جاءوا منه، وأن يعيدوا إلى حد ما خلق ذلك العالم. لذلك، نجد أن اليهود وغيرهم من اللاجئين الأندلسيين في نربون Narbonne، وفي بيزير Béziers، وفي مونتبلير Montpellier، قد قاموا بتدريس شيء من العلم الذي كان قد أبرز الأندلس من قبلُ بوصفها ثقافة متقدمة، وأن الموسيقى والأغاني الأندلسية قد وفرت التسلية في بلاطات إقيطانة. ويجب علينا أن نتذكر أن العلم والموسيقى قد كانا يشكلان ملمحين رئيسيين لأي قسط من التحضر في العالم الذي هربوا أو اختطفوا منه.

لقد كانت التقلبات السياسية والثقافية في الأندلس كثيرة منذ الفتح الأول الناجح سنة ٧١١م. فقد طرحت الإمارة مفهوما مركزيا للحكم في القرن الثامن الميلادي، غير أن ما نعرفه عن النشاط الثقافي، في تلك الفترة المبكرة من التوطيد السياسي، هو قليل نسبيا. فلقد بدأ تأسيس الخلافة الكبرى في قرطبة Córdoba وبلوغها سن الرشد سنة ٩٢٩م، غير أن بناء الجامع الكبير، رمز هذا المشروع وأثره الخالد، كان قد بدأ في القرن السابق. لقد كانت فترة كان فيها تعريب أهل البلاد المفتوحة، بل وحتى إدخالهم في الإسلام، مصدر إدهاش وحسرة. فالمكانة المرموقة التي تبوأتها اللغة العربية وثقافتها، اللتان لم تعودا جديدتين أو غريبتين، كانت قد أصبحت ضربة لازب. فالآثار التغييرية لتلك المكانة الثقافية كانت سنة ٨٥٤م مصدر تفجع الفارو Alvarus، أسقف قرطبة:

إن شبابنا المسيحي بمظاهرهم المتأنقة وكلامهم الفصيح وبهرجتهم في ملبسهم ومركبهم، وشهرتهم في علوم الوثنيين {العرب}، ليبدون سكارى ببلاغة العرب التي يتعاملون معها بكل شغف، ومتحمسين لالتهام كتب الكلدانيين [أي المحمديين] ومتفانين في مناقشتها. إنهم يعملون على إشاعتها عن طريق امتداحهم إياها بكل أسلوب من أساليب البلاغة، دون أن يفقهوا أي شيء عن جمال أدب الكنيسة، وينظرون بكل ازدراء إلى أنهار {آداب} الكنيسة التي تنساب من الجنة. واحسرتا! فالمسيحيون هم جهلة جدا بشريعتهم الخاصة،

واللاتينيون هم قليلا ما يهتمون بلغتهم الخاصة، إلى درجة أنك لا تكاد تجد واحدا من الألف منهم يستطيع كتابة رسالة صحيحة يستعلم فيها عن صديق له، في حين يمكن أن تجد عددا لا يحصى من كل أنواع الرعاع بينهم يستطيعون أن يبسطوا لك الجمل البليغة المتقعرة للسان الكلداني {العربي}. بل إنهم يستطيعون حتى نظم قصائد ينتهي كل بيت منها بالحرف نفسه، الأمر الذي يبرز درجة عالية من الجمال ويجعلهم أكثر مهارة في التعامل مع البحور الشعرية من الوثنيين أنفسهم. (Translation, Watt 1965: 56)

غير أن عالم الأدب العربي الأندلسي وغيره من الفنون الأخرى لم يكن، في الحقيقة، ليخرج من ظل المشرق الذي كان قد قلده كثيرا إلا في القرن التالي، القرن العاشر الميلادي، عندما حقق استقلاليته المتمثلة في تنمية وتطوير التجريب وأشكال شعرية متنوعة، مثلما فعل الشيء نفسه في الفنون التشكيلية، ومثلما سك قطع النقود الذهبية، ومثلما قدم التحذلق في مجالات كثيرة كانت غير معروفة في أوروبا طوال عدة قرون. ولو شهد الفارو المكانة المرموقة والنجاح الثقافيين اللذين حققهما أحفاد الغزاة العرب وأولئك الذين تبنوا لغتهم وثقافتهم بعد مائة سنة من تفجعه، لأصبح كربه عندئذ أكثر تبريرا وأشد حدة. فالحالة كانت مدهشة إلى درجة أن الرجل الذي سيصبح في الذكرى الألفية للمسيح millenium البابا سلفستر الثاني، رجلا إقيطانيا يدعى جربرت أوف أورىلاك Gerbert of Aurillac، كان قد قدم إلى أسبانيا وهو في سن التكوين لطلب المعرفة. فقد أقام جربرت في قطالونية Catalonia لدراسة الرياضيات وعلم الفلك من مجموع كان في ريبول Ripoll، التي شاركت الكتابات الأندلسية ثراءها في هذه الموضوعات، ومما يشتهر عنه أنه تمكن من القيام بزيارة لمكتبة قرطبة العظيمة نفسها. فجربرت، الذي كان من عدة أوجه سابقا لمعاصريه الذين لم يهتموا باستنبات معرفة الأندلس، كان أول أوروبي شمالي يدرك فائدة النظام العددي عند العرب، ذلك النظام الذي كان الأندلسيون يجودنه، ولا يزالون.

إن المكانة المرموقة والرفاهية، وكذلك القلق الذي انتاب الفارو، سوف تستمر في القرن التالي. فلقد وُصف القرن الذي ولد فيه أسرى بربشتر، القرن الحادي عشر الميلادي، بأنه - ويالالمفارقة - قرن اضطراب سياسي كبير (زوال الخلافة) وقرن ثراء بالنسبة لأدب، أعني لشعر، ذلك العالم. فلقد امتد ثراء

العاصمة، قرطبة، وغموها المدهشان إلى مناطق ومدن أندلسية أخرى، وعمل كثيرا على توسيع قاعدة النعيم المادي والثقافي. لذلك، فإن القواعد المالية والفنية للازدهار المادي والثقافي الكبير كانت قد تأسست عندما سقطت السلطة المركزية واستُبدلت سياسيا بممالك المدن المعروفة بملوك الطوائف. فالساحة كانت مهيأة لعصر الأدب العربي الأسباني الذهبي، الذي كان من ضمن كتّابه ثلاثة قدر لهم أن يصبحوا أفضل الأسماء التي ستذكرها الأجيال القادمة: ابن شهيد، وابن حزم، وابن زيدون. فالأول كان مؤلف رحلة إلى الحياة الآخرة(*)؛ والثاني كان مؤلف رسالة في الحب تمزج بين الشعر والنثر؛ والثالث كان الكاتب الأول للشعر الغزلي في عصره. ولقد أعقب هذه الكتابات الأدبية الشهيرة في أيام الخلافة الأخيرة ظهور عدد كبير آخر من الشعراء احتضنتهم أجواء كرم ممالك الطوائف، تلك المدن التي أصبحت فيها تنمية الفنون وكل أنواع العلوم والفلسفة ورعايتها أولية كبرى بالنسبة للملوك أنفسهم. فلقد كان حكام هذه الممالك الصغيرة، لكن المزدهرة، متبحرين في تخصص واحد على الأقل (الفلسفة أوالشعر) أو حاذقين فيه، ولم ينتظروا أقل من ذلك من أولئك الأدباء الذين كانوا يستضيفونهم. فبلاطاتهم كانت تتنافس فيما بينها من حيث كونها رباطات للفن، وللشعر بصفة خاصة.

غير أن أعظم شكل شعري لتلك الفترة كان قد ازدراه في بداية الأمر كثير من أشهر الشعراء. فلقد بلغ أوج شعبيته في الوقت الذي كان فيه السيد القنبيطور the Cid Campeador يهدد كثيرا من ملوك الطوائف، وفي الوقت الذي كانت فيه الغارات الشمالية تجتاح المدن الأخرى، مثل بربشتر. فالأغنية كانت تسمى الموشحة. والأسباب التي كانت وراء عدم احترامها في أوساط من يمثلون الثقافة الرفيعة، رجال من مثل ابن حزم، هي الأسباب التي كانت وراء نجاحها وشعبيتها في أوساط أولئك الذين كانوا أقل حماية لنصوص الأدب العربي المعيارية. فلقد جسدت الأغنية الثقافة المعاشة للأندلس، وليس تراثها العربي القديم، وباهت

(*) رحلة ابن شهيد كانت إلى أرض الجن وليس إلى الدار الآخرة [المترجم].

بتفردها بشيء ثوري : وهو أن آخرَ بيت فيها مكتوب باللغة المستعربة Mozarabic ، اللغة الدارجة الرومانثية لهذا العالَم . فقد رددت التكرارات الشكلية والموسيقية بين المقاطع الرئيسة واللازمة في هذه الأغاني وشُددت عن طريق التأرجح بين اللغة الفصيحة والدارجة ، بين لغة البلاطات وشعرها وبين لغة الشوارع وشعرها .

إن بعض المتشددين ربما لم يكونوا راضين عنها ، غير أن استنكارهم ، كغيره من استنكارات كثير من حماة الطرق الكلاسيكية القديمة في كل ثقافة وفي كل فترة من فترات التاريخ ، قلما حد من شهرتها المنتشرة . وفي الحقيقة ، فإن الاختراع قد أثبت أنه كان جد مغر لأجيال عديدة من الأندلسيين ، خاصة أولئك الذين عاشوا في القرن الحادي عشر الميلادي ، والذين كان انحطاطهم الثقافي في نظر المسلمين الأكثر تزمتا سببا في استعداء (او على الأقل مبررا لاستعداء) غزو المرابطين الأصوليين . لقد كان غزوا مشئوما بالنسبة لتاريخ أوروبا وثقافتها ، غزوا سيحدث تحالفا بين السيد وبين بعض ملوك الطوائف ، وسيعجل بظهور فترة طويلة من التشدد السني الذي سيؤدي في نهاية الأمر إلى نفي اثنين من أعظم الفلاسفة الأندلسيين : ابن ميمون وابن رشد .

لكن فترة الدفاع والتزمت تلك كانت ما تزال سنة ١٠٦٤م في حكم المستقبل غير المنظور ، وكان الوضع الراهن في أسبانيا مايزال متسما بالإنتاج الثقافي الغزير ، وبحياة البلاط المترفة ، وبذروة الأغنية المحدثة الجديدة ، الموشحة . فلقد كانت الاتصالات بين أهالي منطقة بروفنس وبين أولئك الذين ما زال مجال تأثيرهم مقتصرا أساسا على جنوب جبال البرت أبعد من أن تكون نادرة ، وكانت متنوعة . وكان تصدير تراث البحث الأندلسي إلى الأجزاء الأخرى من أوروبا لافتا للانتباه منذ عهد وليم العظيم ، جد وليم التاسع : فقد بُني أسطرلاب في ليبيج Lièges سنة ١٠٢٥م ، وتوافرت عند منتصف القرن عدة كتب حول الموضوع اعتمدت بشكل واضح على أعمال العرب المتقدمين الذين طوروا الآلة ، وكانت فعالة في الثورة التي حدثت في الملاحة فيما بعد . فلقد زَيّنت مثل هذه الثروات المادية والفكرية والفنية التي تسربت من الأندلس تدريجيا البيت الجدي للرجل الذي سيعرف بأنه أول شاعر تروبادور . وحتى عندما كان شابا ، فقد كان من الصعب عليه تجنب

معرفة أغاني نساء بربشتر، لأن جواري الغناء العربيات اللاتي أسرهن جيوم دي مونتريول كان قد قدمهن جيوم هذا طاعة إلى قائده الأعلى، وليم السادس صاحب بواتيه Poitiers، والد الرجل الذي ستعرف أغانيه طيلة قرون عدة بوصفها أغاني أوروبا الأولى.

وسواء سمع وليم الإقيطاني في طفولته أو مراهقته غناء النساء البربشتريات اللاتي كن يخدمن في البلاط آنذاك، خلال تقلبات التاريخ وحرب الاسترداد في بروفنس، أم لم يسمعها، فإن من المستبعد جدا أن يكون قد ظل طوال حياته جاهلا بالملامح البارزة للحياة المعاشة في ممالك الطوائف الأسبانية أو جاهلا باللطائف العديدة التي قدمها ذلك العالم لسكانه.

وحتى إذا استثنينا حادثة بربشتر وآثارها في حياة وليم، فإن كل شيء نعرفه - حقيقة - عن الروابط الجغرافية والسياسية لما يعرف الآن بجنوب فرنسا وشمال أسبانيا (والأخير كان أبعد من أن يسترد أو يُنصّر) يرينا بوضوح المدى الذي كان فيه مواطنو منطقة لانجيدو Languedoc مرتبطين بعالم الحدود *fronterizo* وبعالم أواخر القرن الحادي عشر الميلادي الذي كان ما يزال شديد التعرب وعلى صلة حميمة بهما. فخلال حياة وليم الإقيطاني، كان المجتمعان متلاصقين وكانت الصلات المتبادلة بين العالمين - اللذين قلما نكون محقين إن نظرنا إليهما على أنهما كانا منفصلين تماما - رائعة. إن عرضا إجماليا لتاريخيهما السياسي وحده ليحكي قصة تكشف الشيء الكثير. فلقد امتدت أراضي برشلونة، التي ظلت إلى حد كبير في أيد عربية إلى فترة ما بعد شعراء التربادور الأوائل، إلى جبال البرت الغربية لتشمل المناطق التي تفصل بين فرنسا وأسبانيا في العصور الحديثة. وسرقسطة Saragossa - على سبيل المثال - لم يستول عليها إلا في سنة ١١١٨م. ومملكة أرجون Aragon كانت مسيحية بالاسم عند منسلخ القرن الثاني عشر الميلادي، غير أن معظم مدنها ظلت مسلمة مدة من الزمن. وحتى تلك المدن التي كانت في حوزة المسيحيين فإنها لم تبق في أيديهم إلا لمدة قصيرة من الزمن. فهوسكا Huesca - على سبيل المثال - لم تُسترد إلا في سنة ١٠٩٦م.

لذلك، فقد ولد وليم ونشأ في منطقة مسيحية كانت مشاركتها مع جيرانها الأندلسيين وأنصاف الأندلسيين أكثر من مجرد مشاركة عشوائية أو متقطعة. فسجل صلات وليم المباشرة بثقافة الموشحات وبحياة مجتمعه الخاصة في وضح شهرة الأندلس لتدع قليلا من الشك - أو لا تدع مجالا للشك - في أن ميلاد شعر التروبادور البروفنسي قد حدث في وقت وفي مكان كان العالم العربي وثقافته فيهما مصدر إعجاب وأهمية ملحين. فلقد احتلت طليطلة التي كانت مركزا هاما للعلم والترجمة سنة ١٠٨٥م، وما تلا هذا النصر العسكري المسيحي كان نصرا أعظم بكثير في حجمه بالنسبة للعلوم العربية، أعني الانفجار الفعلي للمادة الثقافية من الأندلس إلى كل الجهات في الشمال.

وفي سنة ١٠٩٤م، أي قبل سنتين من الاستيلاء على مدينة هوسكا الأرجونية، تزوج وليم بفليبا Philippa الأرجونية، وكان إعجابه بمجتمع المناطق المستردة الذي كان بوضوح مجتمعا معرّبا ومتعدد اللغات ومتعدد الأشكال الثقافية، إعجابا مشهودا في بيته ولا غرابة في ذلك إذا ما أخذنا في اعتبارنا الأذواق والميول التي تطبّع وتربى عليها في صباه. ولم تكن هذه المناسبة هي المناسبة الأولى، ولن تكون الأخيرة، التي سينعم فيها بالفوائد العظيمة لحياة البلاط الفنية، أعني العلم والموسيقى والغناء التي كانت قد جعلت من قرطبة مثالا لوفرة لا يتخيلها العقل من هذا الثراء، والتي ستجعل عما قريب من طليطلة أشهر بوابة إلى بعض أجزاء ذلك الثراء على الأقل. فلقد كان وليم، مثل مواطنه جربرت الأقيطاني قبله، يمتلك عددا كبيرا من المزايا والتصورات التي تمكنه من استشراف ما سيأتي، لأن علاقاته الشخصية بعالم الحدود كانت قد توطدت بصورة أليفة عندما تزوج الأميرة الأرجونية. وكانت إحدى أختيه قد تزوجت بدرو الأول Pedro I صاحب أرجون، وعلاوة على ذلك فإن الأخرى لم تتزوج أحدا غير الفونسو السادس Alfonso VI صاحب قشتالة Castile، وهو الفونسو نفسه الذي لم يستول على طليطلة فحسب، بل أعلن نفسه «إمبراطور أسبانيا والملتين.»

بدأت الحملة الصليبية الأولي سنة ١٠٩٥م، بعد سنة واحدة من زواج وليم. فالتحق وليم بها في الأراضي المقدسة سنة ١١٠٠م، بعدما سقطت القدس. ومكث

ثمة عدة سنوات (وهي السنوات التي يوجد حولها أوضح توثيق لتطبّع الصليبيين الكامل في الواقع بالعادات العربية، هذا على الرغم من أن قليلا منهم، بالطبع، كان يمتلك المزايا التي قد امتلكها وليم). وإذا ما عدنا إلى أوروبا، فإن وليم الذي صوره معاصروه منزعجا وضجرا من المجتمع المسيحي التقليدي، والذي طردته الكنيسة منها مرتين بسبب انحرافات غامضة له عن السلوك المسيحي الأرثوذكسي، والذي شتمه المؤرخون المسيحيون المعاصرون لكونه عدوا «للتواضع والصلاح»، والذي كان على ألفة بالثراء الثقافي الواسع لحياة البلاط الفلسطيني والأندلسي، كما يتمنى أي ملك مسيحي في عصره أن يكون - هو وليم نفسه الذي بدأ كتابة شعر البلاط الغنائي الذي جعل منه أبا لقصيدة البلاط الغنائية المنظومة بالعامية في أوروبا.

خلل وليم هذه الفترة من الخصوبة والإبداع الثقافيين بعدد من الهجمات الصليبية على أسبانيا، بما فيها واحدة كانت سنة ١١١٩م، وذلك ضمن تحالف عريض لمحاولة صد المرابطين الأصوليين الذين كانوا قد غزوا الأندلس سنة ١٠٩١م. ومع أن تلك الحملة كانت ناجحة (يبدو أن وليم نفسه كان سنة ١١٢٠م موجودا عندما هُزم المرابطون في كتندة Cutanda)، فقد خُسرت في نهاية الأمر الحرب وأحرقت مكتبة قرطبة الزاخرة.

ولقد شهدت هذه الظروف ميلاد القصيدة الغنائية البروفنسية، أو على الأقل صياغتها النهائية، تلك القصيدة التي ستصبح - من وجهة نظر المتخصص في الدراسات الأوروبية - حجر الزاوية للثقافة الرفيعة والغنائية لأوروبا القروسطية. أما بالنسبة للأجيال العديدة التالية من شعراء التروبادور، فإن المحيط الثقافي لديهم لن يكون بعيدا عن نوعية المعرفة التي امتلكها وليم حول الثقافة الأندلسية. فلقد حافظت بلاطات برشلونة وأرجون وقشتالة على ثرائها من الحلى الأندلسية الذي عززه اللاجئون الذين كانوا يبحثون عن ملاجىء تحميهم من الإصلاحات الأصولية الحادثة في الأندلس، ولقد كانت هذه البلاطات نفسها هي الملاجىء التي كان يتردد عليها غالبا بعض شعراء التروبادور المشهورين: جيروت دي بورنيل Guiraut de Borneil، وأرنوت دانيال Arnaut Daniel، وبيير فيدال Peire Vidal، وماركابرو

Marcabru ، وريمبــوت دي أورانج Raimbaut d'Orange ، وبييــر دي أوفـرجن Peire d'Auvergne . ولعل الأسباب التي جعلت هذه البلاطات تروق لهؤلاء الرجال هي - إلى حد ما - الأسباب نفسها التي جعلتها تروق لرائد مدرستهم، وليم، أعني تلك الأسباب المتعلقة بعالم من التعايش والثراء الثقافيين ومن التنوع والوعد الفنيين . لقد كان عالما وصفه ريمون فيدال Raimon Vidal بطريقة بليغة وحميمية :

> لقد كان المسيحيون واليهود والمسلمون يمضون أوقاتهم في نظم الشعر والغناء (Frank 1955: 186) {الترجمة هنا من البروفنسية}

إن إحدى الإشكاليات الأولية والأساسية التي نواجهها عند محاولتنا إعادة تصور النسيج الثقافي لهذه الفترة هي أن كثيرا من المصطلحات التي يجب أن نستعملها - ونحن نستعملها - غالبا ما تكون مضللة تماما . وأول هذه المصطلحات هو مصطلح «الإسلام» عندما يُستعمل لتعيين الكيان الثقافي الذي ازدهر أساسا في أسبانيا وصقلية، لكنه الذي كان، أيضا، يشكل قوة هامة تتجاوز كثيرا النطاقات الجغرافية والزمنية لحدوده السياسية . فمصطلح الإسلام يستخدم أكثر ما يكون لتعيين ذلك الكيان لأنه اسم الدين الذي تسببت قوته الدافعة في جلب التوسع العسكري إياه من الشرق الأوسط إلى أوروبا . كما أنه يستخدم أيضا مضادا لمصطلح «مسيحي»، الذي يفترض أنه - من وجهات النظر الروبرتسونية Robertsonian أو ما قبلها أو ما بعدها - القوة الثقافية والفكرية التي فرضت ورسمت حدود النشاطات الفكرية والفنية ونسيجها . ولذلك، فإن كلا المصطلحين هما جزء من العدة المصطلحية التي تعين فصلا لا يمكن وصله بين الكيانين، وهذا يحيل أغلب ما هو إسلامي إلى خانة ما ليس بأوروبي .

إن مثل هذا المنظور قد يكون جد مضلل على أية حال، لأنه يستلزم - من بين أشياء أخرى - تطابقا بين الدين وبين الكيان الثقافي . ووفقا للطريقة التي تداخلت فيها الأندلس مع الثقافة اللاتينية-الرومانثية لبقية أوروبا، فإن هذا التطابق لم يكن غالبا مدركا أو لم يكن هو التطابق الرئيس الذي تحقق . ويمكن قياس هذه الحالة على حالة إخفاقنا، ونحن نتعامل مع العصور الوسطى، في التفريق بين ما هو لاتيني (أو

رومانثي) وبين ما هو مسيحي؛ الأمر الذي ينتج عنه سوء فهم للأساليب الفكرية والثقافية غير المسيحية وللنصوص المكتوبة باللاتينية (أو باللغات الرومانثية).

غير أن الإشكالية ليست مصطلحية فحسب أو أنها متعلقة كلية بافتقارنا النسبي إلى المعرفة الحاذقة بالإسلام والعرب في أوروبا القروسطية. إنها أيضا إشكالية أن ثمة جدلا كثيرا بين الدارسين المتخصصين (وأيضا بين العرب والمسلمين الذين قد لا يكونون دارسين) حول مسألة العلاقة بين ما هو عربي وما هو إسلامي. وفي أي جانب من جوانب البحث الذي يكون فيه الفصل بين هذين المصطلحين ذا صلة ممكنة، فإن الآراء المتعارضة حول طبيعة العلاقة بينهما تبرز إلى السطح دائما تقريبا. وكل ما يمكن للمرء قوله دون الخوف من الوقوع في كثير من التناقض هو أن الإسلام والثقافة العربية ليسا بالضرورة متطابقين، وأن طبيعة علاقتهما ببعضهما قد تباينت في بعض الأوقات وفي بعض الأماكن. وهذا على الأقل ما يمكن وما ينبغي قوله حول علاقتهما في العصور الوسطى: فمن ناحية، نجد أن كثيرا من الفئات الأجناسية والعرقية المختلفة كانوا وأصبحوا مسلمين أسبان؛ وأن اللغة العربية قد كانت اللغة المرموقة لكثير ممن لم يكونوا عربا، من ناحية ثانية.

سيكون من الخطورة بمكان التقليل من أهمية الإسلام في سياق امتداده إلى أوروبا (ذلك الامتداد الذي لم يكن ليتحقق بدونه على الإطلاق) أو من أهمية الدور الخطير والشديد التعقيد الذي لعبه حتى في تشكيل إنجاز كثير من جوانب الثقافة الوثيقة الصلة بالعالم القروسطي، وفي الوصول بهذا الإنجاز إلى هذا المستوى الرفيع. وفي حقيقة الأمر، فإن مما لا ريب فيه هو أن السبب الرئيس لأهمية ما هو عربي هو في المقام الأول سبب مترسخ في أهمية الإسلام ونجاحه في هذه الفترة، وأن المحرك الأساس وراء بروز اللغة العربية بوصفها وسيلة نقل للثقافة الرفيعة، حتى بين هؤلاء الذين لم يكونوا عربا ولا مسلمين، قد كان هو سيطرة الإسلام ولغته الأم. ومجمل القول هو أنه لا شك في أن المكانة النسبية التي احتلها الإسلام والعربية ما كانت لتطرح لولا وجود الإسلام في المقام الأول، والقوى التي جاءت بالعربية إلى أوروبا قد تمثلت إلى حد كبيرفي الإسلام. بل ويستطيع المرء أن

يقبل - ولو أن هذا يبدو لي أقل جلاء - بأن كثيرا من المعاصرين الأوروبين، هذا إن لم يكن أغلبهم، لابد أنهم كانوا على وعي بهذه الحقيقة الأساسية بغض النظر عن مدى غموض أو خطأ فهمهم للإسلام ذاته.

ومع ذلك، فمثلما يكون من الخطورة بمكان تجاهل الدور الذي لعبه الإسلام، فسيكون من الخطورة بمكان أيضا افتراض أن الإسلام نفسه هو الذي كان الأوروبيون الآخرون، خاصة من القرن الحادي عشر الميلادي إلى القرن الرابع عشر، على ألفة به أو متأثرين به أو مشغولين به، أو أن اللغة العربية كانت تعد دائما أو حتى غالبا لغة الأمور الإسلامية. فلقد كانت المعرفة العميقة بالإسلام محدودة جدا ومحرفة دائما تقريبا. لقد كانت معرفة هامشية بتفاصيل الإسلام الدقيقة وبملامحه الرئيسة (مثل وحدانيته) مثلما كانت مبادىء المسيحية هامشية بالنسبة لأغلب المسلمين. ثم إنه ربما بدا لنا من منظور قوة اللغة المرموقة والتراث الفكري المختلط المحوّر في تلك اللغة والمخلّق فيها، أن تعريب أسبانيا وإيطاليا كان على الأقل ناجحا قدر نجاح إدخالهما في الإسلام. ولنلاحظ الحقيقة البسيطة نسبيا التالية: وهي أن ابن ميمون، أعظم فيلسوف يهودي في عصره (وربما قال البعض في كل العصور)، قد كتب بالعربية دون تحامل، وأن العربية قد كانت أيضا لغة العلم مثلما كانت لغة فريدرك الثاني Frederick II الأصلية بعد مئتي سنة تقريبا من فقدان العرب كل قوة سياسية في صقلية وفي الوقت الذي كان فيه فريدرك ينفذ في الواقع إجراءات قمعية معينة ضد المسلمين هناك.

وثمة أيضا ظاهرة أشد تعقيدا وأشد لجاجا، أعني ظاهرة وجود ثقافة متعددة الأطوار وخصيبة ومثمرة على وجه الخصوص في الأندلس نفسها. فثمة مؤشرات عديدة تدل على أن التعامل مع الأندلس بوصفها بلدا إسلاميا آخر، واحدا من أقاليم أو ثغور عالم إسلامي أوسع، تعامل غير مناسب، هذا على الرغم من حجج بعض المتخصصين في الدراسات العربية القاضية بخلاف ذلك. لقد كانت الأندلس دون شك مرتبطة عن طريق اللغة والإسلام ببقية العالم الإسلامي. غير أن هذه الحقيقة ينبغي ألا تصرفنا عن رؤية شخصيتها الأندلسية شديدة الخصوصية وعن تطور ملامح ثقافية عديدة أُستمدت من مصادر إسلامية وغير إسلامية على حد

سواء: أعني الملامح التي يمكن في كثير من الحالات - والخرجات بطبيعة الحال مثال ممتاز لها - عزوها مباشرة إلى حقيقة أن السيطرة الثقافية الكاملة لم تتحقق.

وفي أي مناقشة لإدراكنا الأندلس وصقلية واقعتين ضمن بقية أوروبا القروسطية، مثلما يحتمل أنهما قد تُصورا في ذلك الوقت، فإن من الأهمية بمكان تقرير أن الدين غالبا ما لعب دورا ثانويا نسبيا. فعلى الرغم من أن الأهمية والأثر النهائيين للإسلام ربما كانا خطيرين من وجهة نظر مسيحي يعيش في القرن الثاني عشر الميلادي، فإن الظاهرة الأكثر أهمية والأكثر أثرا يحسن تصورها بوصفها عربية من حيث التعبير وأندلسية وصقلية من حيث المنشأ المباشر. فالملامح البارزة للعالم الذي اتصل به وليم الإقيطاني أو قُراء *محاضرات العلماء* لبطرس الفونسي، والذي نستطيع أن نزعم بحق أنهم ربما كانوا يعرفونه بدرجة ما، كانت ملامح علمانية. لذلك، فإن المصادر الأصلية لكثير من الظواهر الثقافية، التي أصبحت جزءا من مجرى التفكير العادي الأوروبي بسبب تأثير الأندلس والمكانة المرموقة لها، ربما كانت بشكل عام غير ذات صلة هنا. وفي مواطن أخرى من البحث، فإن من المهم دون شك تحديد المصادر المختلفة *لألف ليلة وليلة* أو *لمحاضرات العلماء* بدقة وبإحكام. غير أنه يصعب فهم كيف يمكن للمرء أن يتخيل أن مثل هذه الأسئلة لم يطرحها قراء بطرس الفونسي أو أن إجابة الباحث المعاصر عنها يمكن أن تغير حقيقة أن بطرس الفونسي كان أسبانيا أخبر قراءه بأنه سيروي لهم بعض القصص العربية. لقد حدث نقل الأندلسيين الموثق بعناية لكثير من الفوائد المادية والتقنية إلى الأوروبيين الآخرين دون اهتمام كبير من جانب أغلب المستفيدين بالمعتقدات الدينية كما تخيلوها لحاملي هذه الهبات. لقد أثارت معرفة الأندلسيين بالفلسفة والطب وعلم الفلك والرياضيات . . . إلخ، كثيرا من الأصوليين، غير أن انتشار مثل هذه المعرفة قد حدث رغم ذلك، ولم يكن المرء يشك كثيرا في أن اللغة الأصلية لتلك النصوص التي تحمل هذه المعرفة كانت اللغة العربية. وربما يستطيع المرء أن يراهن بطمأنينة على أن الأغاني الأندلسية التي سُمعت في كل مكان في أسبانيا وربما في أماكن أخرى من أوروبا أيضا، وأن القصص التي رواها بطرس هو وعدد آخر لا يحصى من الأشخاص الذين كانوا قد سمعوها للوهلة الأولى في أسبانيا، كانت قد

تُقبلت قبولا حسنا (أو غير ذلك) دون كبير اعتبار لكونها قد وجدت في الشعر الجاهلي أو أنها جاءت إلى أسبانيا من بلاد فارس. (٢)

لنتذكر أن الأندلس كانت أيضا كيانا ثقافيا وفكريا يتضمن عناصر عديدة لم تكن غير إسلامية في طبيعتها فحسب، بل كانت في حالات معينة مناقضة للإسلام وفي بعض الأحوال كانت هذه النقطة الدقيقة جلية جلاء كبيرا. لذلك فقد كان عمل أرسطو، على سبيل المثال، يعد حتى فترة متأخرة من القرن الثالث عشر الميلادي وقد يتعدى ذلك في بعض الحالات، جزءا من مدار الثقافة العربية. لقد تم تمثله في الثقافة العربية، وصار أرسطو الذي ستعرفه أوروبا اللاتينية الرومانثية عربيا، كان ابن رشد آخر شراحه وأشهرهم. إن ترجمات ابن رشد وفهمه لأرسطو (والجوانب مختارة من أفلاطون أيضا) هي التي ألقت بالمجتمع الأوروبي اللاتيني في دوامة في القرن الثاني عشر الميلادي، وإن الرشدية التي كثيرا ما يشار إليها الآن «بالأرسطية الراديكالية» هي التي شكلت تحديا خطيرا لأولية «الإيمان» على «العقل» التي كثيرا ما استأثرت باهتمام الأوساط الفكرية في أوروبا وأحدثت الفرقة فيما بينها حتى وقت متأخر تأخر القرن الرابع عشر الميلادي.

ومن ناحية أخرى، فقد كان أمرا بدهيا أيضا أن يعلم أولئك الذين قرأوا ابن رشد - وقد كانوا جمعا غفيرا - أن أرسطو قد كان جزءا من التقاليد غير العربية والإسلامية. لقد كانت ضروب الأعمال والتقاليد الفلسفية والعلمية المتوافرة عن طريق النصوص العربية جمة، ولقد قرئت وقبلت أو رفضت، في حقيقة الأمر، خارج سياق الإسلام نفسه. وفيما يتعلق بتقاليدها وتفسيراتها اللغوية، فقد كان أرسطو هذا عربيا، وكان فهم أرسطو في بقية أوروبا القروسطية مرتبطا حتما بالجماعة الثقافية الأندلسية ومقترنا بها، ولقد كانت هذه الجماعة جماعة فكرية لم تكن السلطات الإسلامية، في أكثر الحالات، تنظر إليها أو تتعامل معها بشكل ودي. فتعذيب الإسلاميين الأصوليين لابن رشد وطردهم إياه في نهاية الأمر من أسبانيا بسبب مناصرته القوية والبليغة للأرسطية الراديكالية، وإصراره على أن الإيمان يجب أن يعتمد على العقل والفلسفة لا العكس، لم تكن غير معروفة عند الجماعات التي قرأت عمله. ويبدو أننا لن نكون مغامرين بافتراضنا أن هذا ربما ولد

قدرا من التعاطف من قبل الأوروبيين الذين نظرت سلطاتهم الأصولية، المسيحيون في حالتهم، إلى أرسطيَتهم الراديكالية أو رشديتهم بارتياب للأسباب نفسها. ونجد تحت مسميي عربي وأندلسي، مثلما نجد تحت مسميات أي ثقافة عالية الإنتاج، تنويعا عظيما من الأيدلوجيات والأجناس الأدبية والمواضعات الفلسفية. وفي الثقافة الثلاثية للأندلس، نجد أن إسهامات المسيحيين واليهود في المواد الثقافية والفكرية وتحويرهم إياها كان مُعبرا عنها بلغة المكانة المرموقة، اللغة العربية، وأن كثيرا من التقاليد العربية التي سبقت الإسلام وكثيرا أيضا من التقاليد الإيبيرية القديمة التي سبقت المسيحية كانت تشكل أجزاء مهمة من التقاليد الفكرية والفنية. ويجب علينا، علاوة على ذلك، افتراض أن هذا كان أكثر صحة بالنسبة لحالة أوروبا القروسطية حتى من حالات في التاريخ كانت فيها الثقافة أكثر تجانسا.

إن هذه الأمثلة، وهي عدد قليل من أمثلة كثيرة متوافرة، ينبغي أن تميط اللثام عن الأغلوطة الجوهرية في افتراض أن ما هو عربي في أوروبا القروسطية هو بالضرورة إسلامي، أو أن ما كان في الأساس شيئا آخر (لنقل، إغريقا أو فارسيا) لم يُتقبل بوصفه أندلسيا، أي بوصفه جزءا من التدفق المادي العظيم للأندلس الذي كان يشكل ملمحا من ملامح العصر. ولذلك، فإن من غير المقبول أن نرفض حالات التأثير العربي الأندلسي المحتمل على أوروبا المسيحية على أساس أن النصوص التي نحن بصددها لم تكن حقيقة، أعني أصلا، عربية أو أندلسية. كما أنه لا يمكننا أن نستمر في التمسك بأن أنواعا كثيرة من المعرفة أو التفاعل كانت محرمة بسبب الخوف من الإسلام والكراهية له.

إن فرضية أن الإسلام كان أساسا غير معروف لدى المسيحيين ومحتقرا منهم، وأنه لم يكن يشكل لذلك قوة مؤثرة في صنع أوروبا القروسطية، لهي فرضية صحيحة إلى حد كبير. بيد أن هذا ليس صحيحا في أغلب الحالات بالنسبة لما كان عربيا وأندلسيا. ففي هذا المجال على وجه التحديد، أعني المجال الذي يفترض فيه الدارسون غالبا وجود صلة وثيقة بين الدين والثقافة، ينبغي علينا أن ندرك أن ثمة فرقا مهما بين السيطرة الأيدلوجية والدينية والسياسية من ناحية، وبين السيطرة الثقافية من ناحية أخرى. فالتفاعل والتأثير المادي والثقافي والفكري يمكن

أن يحدث بالطبع دون سيطرة أيدلوجية أو دينية أو سياسية. وفي الواقع، فإنه قد يستمر في بعض الأوقات حتى في ظل العداوة المتطرفة في المجالين السياسي والأيدلوجي. لذلك، فإننا إذا ما افترضنا أن أصول ملمح مهم معين من ملامح أوروبا القروسطية هي أصول أندلسية، فإننا لا نستطيع أن نتمسك بهذا بحجة أن الإسلام قد سيطر على المسيحية، الأمر الذي سيكون واضح السخف. غير أن هذا الزعم يمكن أن يُقدم بالطبع حول الفرضية التالية التي يمكن التحقق من صحتها تاريخيا، وهي أن مثل هذا الملمح كان جزءا من بيئة عربية متباينة الأجناس استطاعت في حالات عديدة أن تسيطر على الملامح الثقافية اللاتينية الرومانثية وتشكلها.

بطرس المكرّم، حوالي ١١٤٢م

في سنة ١١٤٢م وخلال جيل واحد بعد موت وليم، وفي وقت بلغ فيه الزي الشعري الذي كان له اليد الطولى في إرسائه، خرج بطرس المكرّم Peter the Venerable، رئيس دير كلونيا Cluny المحترم والمؤثر إلى حد بعيد، في رحلة إلى أسبانيا راغبا في أن يجمع خلالها المادة العلمية الضرورية لصنع ما سيكون أول ترجمة لمعاني القرآن إلى لغة أخرى.(٣) لقد كان منظور بطرس حول ذلك العالم مختلفا جدا عن وجهة نظر وليم. فلقد كان الملك مشهورا باحتقاره الواضح لتعاليم الكنيسة وقواعدها وبافتتانه بالخروج عن العرف وتعلقه بما هو جديد وطريف ووفير. وهدف الكلوني العظيم لا يمكن أن يكون أشد اختلافا من هدف شعراء التروبادور، خلفاء وليم الذين كانت إقامتهم في أسبانيا متزامنة مع إقامة بطرس.

لقد شرح بطرس في إحدى الوثائق التي كتبها طبيعة مشروعه لترجمة نصوص الإسلام المقدسة وهدفه من ذلك (لقد ترجم في الواقع أيضا بعض المقطوعات القصصية التي كان يعدها الآخرون، وربما عدها بطرس، جزءا من النصوص الإسلامية المقدسة). وفي هذا النص التوضيحي، يظهر بطرس نفسه بوصفه خليفة فاضلا لفارو قرطبة، لأنه يذكر أن المشكلة التي يعاني منها المسيحيون هي أنهم لا يعرفون أو لا يفهمون مدى خطورة الإسلام، ولذلك فهم لا يظهرون

أي مقاومة: «كنت غاضبا من أن اللاتينيين لم يعرفوا سبب هذا البوار، وبسبب ذلك الجهل لا يمكن تحريكهم للقيام بأي مقاومة» (الترجمة الإنجليزية لكرتسك، ١٩٦٤ : ٣٠). إن هذا الكشف عن انعدام المقاومة لدى اللاتينيين ليعرب عن الشكوى التي يمكن أن يكون رفيقه القس، الفارو، قد فهمها جيدا، والتي كانت مصدر اهتمام رجال الكنيسة البالغ في أوروبا في القرن الثاني عشر الميلادي، هذا على الرغم من أن شبح الرشدية الأشد خطورة كان لا يزال على بعد جيل من ذلك الوقت. إن هذه الفقرة وفقرة الفارو الذي كان قد تنبأ في أسبانيا برد الفعل الذي ظهر في الشمال القصي من أوروبا في الفترات المتأخرة، لتعكسان الحالات التي ظل فيها المسيحيون العاديون على غير وعي بذلك النوع من الخطر في صلاتهم مع «الإسلام» الذي شعربه أولئك الذين كانوا أكثر ارتباطا بالكنيسة. إن تصريح بطرس (وكذلك سلوكه اللاحق) ليخبرنا، كما لاحظ الآخرون، بأن أكثر المسيحيين قد كانوا جهلة بالمعتقدات الإسلامية. غير أن هذا التصريح يخبرنا بطريقة أشد وضوحا بأن هؤلاء المسيحيين أنفسهم لم يكونوا جهلة بالجوانب الأخرى المتعددة من الحضارة الأندلسية، ومن الواضح أنهم لم يترددوا كثيرا في التعامل معها، لم يبدوا مقاومة ضدها، كما يقول. إن ما وصفه ريمون فيدال Raimon Vidal بشعور الابتهاج لهو مصدر قلق شديد بالنسبة لبطرس، وما كُتب بين سطور بطرس لهو مبين مثل بيان ما يقوله. وبعد هذا كله، إذا لم يكن المسيحيون على اتصال بأولئك الذين قد أغراهم ذلك المعتقد الإسلامي الخطير، فما هو إذا الخطر الذي يمكن أن يكون قد حدث؟ إن مما يجدر تذكره هو أن التعبير عن التخوف لا يأتي من مقاتلي قرطبة في القرن التاسع الميلادي، بل من قائد كلونيا، قلب أوروبا المسيحية اللاتينية ومحط نظرها في القرن الثاني عشر.

حقا، فمن منظور الكنيسة واهتمامها بحماية مكانتها المهيمنة (وبعبارة أخرى، من منظور بطرس)، كان ثمة أسباب جيدة تدعو للتخوف، أسباب كثيرة كثرةً تحول دون سبرها بأي تفصيل هنا. فالتجارة المعاصرة كانت استعمارية الطابع، تقوم فيها أوروبا المسيحية بدور المستعمَرة، وأوروبا ثراء العرب والإسلام بدور المنعم، فكثير من التقدم والثراء الذي أحرزته الأندلس كان قد جعل منها مُنعما مهما

حتى للعالم العربي في المشرق. لقد أذاق هذا الرغد كثيرا من الأوروبيين الآخرين طعم ما يمكن أن تكون عليه الحياة الطيبة، ولقد كانت نسبيا حياة طيبة جدا. إن الأسماء العديدة التي بقيت مسمياتها العربية حية في لغاتنا الرومانثية لتعطينا صورة عامة للمبتدعات، ولدرجات الفروق الثقافية، وللمفردات التقنية والآلية الثورية التي كانت تشكل آنذاك جزءا من الحياة الغربية وراء الحدود الأندلسية. وهذه الأسماء تتضمن كل شيء من البرتقال إلى المخدات، والزجاج، والورق، والبوصلة، والاسطرلاب، والشّرْبات، والشيكات والوثائق المالية الأخرى، والبهارات، والشطرنج، وبعض الآلات الموسيقية. . . وهلم جرا

غير أنه لا يمكن لمجرد قائمة أو ثبت، مهما كانت دقيقة، أن تنقل الطبيعة الشاملة للتأثير الذي نتج عن الغزو الفعلي للثراء والرغد الماديين اللذين وفرهما عرب أسبانيا وبقية البحر الأبيض المتوسط آنذاك لأوروبا التي كانت محرومة لوقت طويل من كثير من ذلك الضرب من الثراء. ونظرا لأن العرب كانوا تجارا ماهرين ومكتسبين متسامحين لخيرات كل المجتمعات التي اتصلوا بها - وقد كانت هذه الاتصالات كثيرة بعد التوسع العظيم للإسلام - فقد مكّنوا أوروبا من حصد خيرات هذه المكاسب، مثلما مكنوها من حصد خيرات مبتدعات الأندلس نفسها.

إن من الجائز وصف هذه الحالة قياسا على تأثير الاستعمار الحديث على أجزاء متعددة من العالم ونشره ثقافة تجارية ومادية فاعلة. فكثير من الأوروبيين الذين لم يروا العالم العربي مباشرة كان لديهم الانطباع المتميز التالي، وهو: أن العرب لم يتحكموا في بقية العالم كما تخيلوه فحسب، بل إن حياة العرب أيضا كانت إلى حد بعيد أغنى وأسهل وأرغد وأفضل، ولذلك فقد كانت من وجهة نظر الكنيسة أكثر انحطاطا. ولقد أكد هذه الانطباعات المحاربون الصليبيون العائدون الذين كانوا أنفسهم قد انبهروا بالحضارة الإسلامية، لأن المجتمع الذي حاربوا ضده في ميادين القتال في أسبانيا وفلسطين لم يكن مصدر تحسينات مادية فورية وملموسة فحسب، بل كان أيضا مصدرا للوسائل التقنية التي استخدمت لتحسين أحوالهم المعيشية اليومية. لقد كان العالم العربي، باختصار، حضارة متفوقة فيما يبدو على حضارتهم في معظم جوانب الحياة اليومية إن لم يكن في كل جوانبها،

تلك الحضارة التي كانوا متلهفين لها ومعتمدين عليها، والتي كان رغدها مذهلا لهم، والتي كانت درايتها بالعيش الرغيد غالبا مصدر إعجابهم، وإن كان ذلك على كره منهم.

لقد كان العرب حسب المقاييس المسيحية هراطقة، وما فعلوه لكي يستحقوا مثل هذا المصير العجيب كان سرا غامضا ومصدرا لشيء من الاهتمام. وكما سيكون عليه الأمر عندما تنعكس الحال في العصر الحديث، فإن المؤسسة الأرثوذكسية قد رُوعت. فقد عدّت هذا الغزو، أعني هذه الإمبريالية والاستعمار التجاريين والتقنيين حتى وإن كانا خارج السيطرة العسكرية والسياسية، لعنة منزلة وإفسادا للقيم التقليدية المقدسة وشيئا ينبغي على الناس الأتقياء تجنبه. وعوضا عن ذلك، فإن كثيرا من ذلك قد تُقبل بالأحضان وابتيع عن طيبة نفس، الأمر الذي حز في نفس المؤسسة. فالشيطان الأجنبي، بإغراءاته ووعوده المادية بحياة أفضل في هذا العالم (التي هَدمت قواعد عقيدة متأصلة في أولية الدار الآخرة) كان ذا وجوه عدة. إن إحدى مفارقات التاريخ هي أن يكون الشيطان الأجنبي في أوروبا في العصور الوسطى عربيا.

ومما كان له دلالة لا تقل أهمية عن هذا هو الإدراك المتزايد بأن أولئك الذين عرفوا اللغة العربية قد امتلكوا مفاتيح معارف الإغريق والأرسطيين الكافرة العلمانية التي كانت عند المسلمين أنفسهم، أعني جسدا كاملا من العلوم الطبيعية والفلسفة التي أسالت لعاب الكثيرين. وكان هذا قد بدا تهديدا لأولية العقيدة المسيحية الصافية لا يقل عن تهديد ثمار الحضارة الإسلامية الذي كان ملموسا بدرجة أكبر، ومن الواضح أن بطرس المكرم، وهو واحد من أبرز المدافعين عن العقيدة وأكثرهم تعقلا، لم يكن ينوي ترك الخطر يمر دون اعتراض.

فمهمته لابد أنها قد بدت ملحة بسبب تردي الحالة بشكل مفزع خلال الخمسين سنة أو ما يقرب منها التي سبقت ذهابه في مهمته إلى أسبانيا. فلقد سجل نصف القرن هذا حوادث وأزياء دلت على تكاثر الاتصالات بمغريات المسلمين الخطيرة: أعني سقوط طليطلة سنة ١٠٨٥م، وبداية الحملة الصليبية الأولى سنة ١٠٩٥م، وإدخال الأغاني إلى البلاطات المسيحية في جنوب فرنسا، تلك الأغاني

التي كانت تشبه إلى حد كبير تقريبا أغاني العرب، والتي كانت على أية حال مغايرة للعرف السائد وعلمانية الطابع بشكل لافت للانتباه ومثير للكرب. ولقد كان الاتصال الخطير بثقافة العالم العربي المغرية، في الأرض المقدسة وفي الأندلس على حد سواء، في تزايد مستمر. وعلى كل حال، فقد وسع الصليبيون أيضا مناطق الاتصال، الاتصال الحميمي غالبا، بذلك العالم، ولم يضع من سره الغامض ومن جاذبيته إلا القليل خلال هذه اللقاءات التي كشفت على المدى الأقرب بعض المنافع الجمة التي امتلكها المسلمون. وفي حالات كثيرة، فإن ويلات الحرب كانت أيضا مصاحبة، كما حدث في التاريخ منذ ذلك الوقت وقبله، بزيادة كبيرة في التقدير الذي كان كثير من المسيحيين يكنونه للعدو ومجتمعه.

وفي نفس الوقت تقريبا، فإن احتلال طليطلة قد فتح أبوابا للأوروبيين كانت قبل ذلك مخصصة للأندلسيين. فالزيادة العظيمة في تدفق الترجمات من تلك المدينة، التي سيصبح اسمها مقترنا بفن ترجمات النصوص العربية وعلمها، قد أظهرت ضربا مختلفا من التهديد وقدمت ضربا مختلفا من الشر. فقد بثت التخوفات والانزعاجات التي أدخلتها دائما المعرفة والعلوم الفلسفية في المؤسسات الدينية، أيا كان إيمانها.

لقد خاف بطرس، مثله مثل الآخرين قبله وبعده، من أن إغراء الثقافة العربية المادي والثقافي والفكري معا، الذي كان ظاهرا بوضوح في عدد مختلف من الحالات، ربما يكون في نهاية الأمر هادما للقيم المسيحية التي كان من واجبه، ومن مصلحته، الحفاظ عليها. إن هذه الحالة وردود الأفعال التي أنتجتها لهي أبعد من أن تكون غير مألوفة في مراحل التاريخ الأخرى، بما فيها المرحلة التي نعيشها. فنحن لا نحتاج إلى خيال خصب لكي نسمع صوت حراس المعتقد القديم وهم يحذرون من مخاطر التغيير وقدرته على التدمير البالغ للدين والقيم الموروثة الثقافية الأخرى. والأسوء من هذا كله، في كثير من الأحيان، هو التطبيع الثقافي الخفي الذي تستثيره منافع التأثير الأجنبي المادية وأحدث طرزه الثقافية. إن أكثر الأمور شيوعا هو الربط الأصولي بين الأساليب الجديدة في اللباس والموسيقى والأدب، أو التقنيات الحديثة، أو الفلسفات والأشكال المعرفية الجديدة وبين تهدم القيم المهمة.

وإذا ما بدا أن هذه التأثيرات المفسدة قادمة على وجه الخصوص من مصدر غريب، فإنها تُربط كثيرا بالمخاطر الأيدلوجية والدينية والسياسية المتنوعة.

لقد نظر بطرس إلى التحدي الذي كان يواجهه من هذه الزاوية. فرأى خطرا أيدلوجيا مغلفا بطرز ثقافية حديثة واستحباب مادي، عدوا كان يستشري في أوروبا وفي ميادين القتال في فلسطين على حد سواء، وكان قد تغلغل في نفوس كثير من المسيحيين الجهلة أو كان قد أغراهم. لقد كانت محاربة هذا كله هي السبب الذي جعل بطرس يأخذ على عاتقه مهمة ترجمة الكتاب الإسلامي المقدس، آملا بأن يكون في مقدور كشف شره الحقيقي أن ينبه بطريقة أو بأخرى مواطنيه المسيحيين إلى المخاطر الكامنة في تلك الثقافة. إن مما يُحمد له ومما هو جزء من مؤهلاته الفكرية المتحررة نسبيا هو أنه رأى، على العكس من إخوانه الدومنيكانيين Dominicans المتشددين، أن مناشدة العقل عن طريق معرفة هنات العدو الدينية ستكون أكثر جدوى.

إن النصوص التي ترجمها بطرس والنصين اللذين كتبهما، والتي أصبحت جزءا من مجموعة النصوص المترجمة المعروفة بالمجموع الطليطلي، لهي جميعا ذات أهمية عظيمة. فعلى الرغم من أن ثمة اعترافا واسعا مؤداه أن بطرس كان أول شخص يبدي اهتماما بتزويد المسيحيين بصورة صحيحة إلى حد معقول للعقيدة الإسلامية، ينبغي ألا نغفل عن حقيقة أن من بين النصوص الخمسة التي ترجمها، ثمة نص واحد فقط - أعني القرآن - ليس نصا خياليا أو أدبيا. وعلاوة على ذلك، فقد ساعد في الواقع بطرس على تدويم رؤية خيالية جدا للإسلام في كل من كتابه *Summa*، الذي هو موجز لتعاليم الإسلام كما فهمها من خلال النصوص التي ترجمها، وفي رده *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* على تعاليم الإسلام كما أوّلها.

وهذا أمر جدير بالملاحظة، لأن عددا كبيرا من الدارسين قد أبدوا انزعاجهم من وجهات النظر الخاطئة حول الإسلام عند الأوروبيين المسيحيين في العصور الوسطى، وترجمات بطرس - أعني موجزه ورده - ما زالت بحق محور مثل هذه المناقشات. غير أن من المهم أيضا تذكر أن احتكام بطرس إلى العقل، مهما كان

نبيلا، كان في جوهره غير موفق إلى حد كبير. فمعظم المسيحيين لم يكن لديهم إلا قليل، أو لم يكن لديهم شيء، من المعرفة الصحيحة بالإسلام أو الاهتمام به، لأن مغريات الأندلس ومفاتنها وكل شيء آخر قدمه العالم المتحدث بالعربية نادرا ما كانت لاهوتية أو دينية، ومعظم المسيحيين لم يكونوا أكثر اهتماما بدقائق العقيدة في العصور الوسطى منهم اليوم (على الرغم من بعض أفكارنا الرومانسية التي تقضي بخلاف ذلك).

إن الأهمية الرئيسة لنصوص الكلوني المكرم لهي أهمية مختلفة جدا. فدلالة مجموعة نصوص موثوق بها في الظاهر مثل تلك التي أشاعها بطرس المكرم تكمن في الأشكال الأدبية والرؤى الخيالية المقترنة بالإسلام والعالم العربي التي خلقتها هذه النصوص ودومتها. ولذلك، فقد قامت هذه النصوص بأداء وظيفتين تجسدان اثنين من ردود الأفعال تجاه الفكر والأدب العربيين التي ستظهر في القرون التالية.

فالوظيفة الأولى هي أن جزءا مما أسر خيال المفكرين والفنانين على حد سواء هو الأشكال والصور، ومن هذا المنطلق فإن نصوص بطرس تقدم أمثلة لعدد من الأشكال والصور الخطيرة. فاثنتان من الترجمات هما ذواتا شكلين شبه أدبيين كانا قد أصبحا أداتين بلاغيتين مهمتين في الأدب القروسطي: الحوار وتبادل الرسائل البلاغي المتخيل. لقد كانت بداية عهد «نعم ولا»(*) *sic et non* عند اللاتينيين وأوجه عند العرب. وفي حقيقة الأمر، فإن واحدا من أكثر مفكري ذلك الجيل من المسيحيين إثارة للجدل، أعني بطرس أبيلارد Peter Abélard، كان قد فرغ لتوه من كتابة ضروب متنوعة من الشكلين. ونظرا لأن مجلس صان Sens الكنسي قد قام بتحريم أعمال أبيلارد، فقد وجد مع ذلك ملجأ له في كلونيا مع بطرس المكرم، الذي لم يواس بطرس أبيلارد الأقل أرثوذكسية منه خلال السنتين الأخيرتين من عمره فحسب، بل كتب رسالة تعزية لهيلويس Héloïse عند وفاته سنة ١١٤٢م.

(*) نعم ولا هو عنوان كتاب ألفه بطرس أبيلارد، جمع فيه نصوصا دينية بدت وكأنها تمثل تناقضات في تعاليم الكنيسة. وقد وضع أبيلارد في مقدمة الكتاب قواعد تساعد الطلاب على التوفيق بين التناقضات الواضحة عن طريق فهم المعنى والاستعمال التاريخيين للكلمات [المترجم].

ولقد قام بطرس المكرم بالتأكد من أن ابن بطرس الغريب الاسم(*) قد أُعتني بأمره قبل أن يخرج في رحلته في تلك السنة إلى أسبانيا لدراسة تعاليم المسلمين وترجمتها، وهي رحلة طالما خطط لها وبحثها ودرسها. غير أن مسمى «أسطرلاب» ربما لم يبد غريبا جدا على سمع بطرس المكرم.

وكون ترجمات بطرس لمَا قُدّم – وقُبل إلى حد ما على الأقل – بوصفه النصوص المقدسة للدين الإسلامَي قد كتبت في مثل هذه الأشكال المألوفة، لا بد أنه على الأقل قد ساعد على تدويم الانطباع الذي كان شائعا من أن أساليب الأوروبيين القروسطيين، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين لاتينيين أو عربا، ومقارباتهم قد كانت من حيث الأشكال البلاغية والفلسفية وشبه الأدبية شديدة التعالق. وفي الحقيقة، فإن هذه النصوص تدعم مدى صعوبة تحديد اختلاف جذري بين هاتين المجموعتين من التقاليد من منظور القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، وهذه هي أهم نقطة. إن من الخطورة بمكان تخيل أن العالم الآخر لابد أنه قد بدا غريبا جدا بالنسبة لقارىء المجموع الطليطلي حتى قبل أن يصبح الاشتغال بابن رشد ضربة لازب لمفكري باريس ولندن وحتى قبل أن يستجيب توما الإكويني له بسبب أن الآباء الدومنيكانيين لم يعد بوسعهم التظاهر بأن أرسطو الجديد لم يكن ضاربا ثمة بجرانه.

أما الوظيفة الثانية التي تؤديها نصوص بطرس فهي مرتبطة أيضا بحقيقة مؤداها أنه على الرغم من الطبيعة المزيفة لهذه النصوص (باستثناء القرآن بالطبع)، فقد قُدمت وقبلت بوصفها نصوصا مقدسة صحيحة، وأن بطرس قد قدم في موجزه وفي ردّه جوانب مهمة لما اعتقد أنه الرؤية الإسلامية للحياة الآخرة، للجنة والنار. لقد كان ملخص بطرس لما عدّه أكثر ملامح النصوص أهمية إسهاما مهما في أوهام المسيحيين حول العربي وعالمه، لأن المادة المزورة التي قدمها بطرس بوصفها جزءا من النص الإسلامي المقدس قد رسمت رؤية للجنة كانت نفسها رمزا لفتنة الإسلام

(*) اسمه «أسطرلاب» astrolabe. وقد أنجبه أبوه من تلميذته وصديقته وعشيقته هيلويس عن طريق زواج سري [المترجم].

والعالم العربي ولخطورتهما المرعبتين وشاهدا عليهما: فالجنة الإسلامية هي جنة حسية بشكل جذاب (وللمسيحي الورع بشكل مفزع) وغنية بالماديات، جنة تم فيها إرضاء الرغبات الشبقة والمادية لهؤلاء الناس. إن هذا التحويل الضمني الواضح لمفاتن ذلك العالم الحقيقية إلى فكرة منحطة لدنيا نعيم الآخرة، قد أصبح بالنسبة للمسيحيين المهتمين، خلال قرون عدة، مصدرا مهما للمعلومات المتعلقة بموضوع المفهوم الإسلامي للجنة.

وكما هو الحال في كل الاتصالات الفكرية، فإن ما يثبت أنه مهم ومؤثر، وبالتالي ما يمكن أن يركز عليه دارسو الأجيال المتأخرة، هو الانطباعات التي خُلقت بين هذه الثقافات، أعني الأفكار العامة التي تتبناها حول بعضها، سواء كانت صحيحة أم لا. إن مصداقية أو صحة انطباع واحد لا يحدد مصداقية أو صحة الانطباعات الأخرى، ومصداقية الانطباع النهائية أو القطعية ليست مقياسا نستطيع - أو ينبغي علينا - أن نقيس به درجة تأثيره. ورغما عن كل هذا، فإن الصورة نفسها، بغض النظر عن صحتها، هي التي تُحدث ردود الأفعال والمحاكاة التي تسمى «تأثيرات» فيما بعد.(٤)

لذلك، فإن من المهم الابتعاد عن فكرة أن التأثير الذي تمارسه ثقافة ما على ثقافة أخرى متوقف بأية حال على وجود معلومات صحيحة أو حتى حافلة بالتفاصيل على وجه الخصوص. وبحكم الضرورة فإن الرؤية التي تتبناها ثقافة ما حول ثقافة أخرى تختلف تماما عن الرؤية التي تتبناها تلك الثقافة عن نفسها، ونادرا ما تُتقبل على أنها رؤية صحيحة. إضافة إلى ذلك، فإن عملية الاختيار المتضمنة في تكوين الصورة ربما لن يكون في مقدورها تقديم وجهة نظر متماسكة أو مقبولة تجاه الثقافة الأخرى بمقاييس الثقافة المتخيلة أو الموصوفة. ومع ذلك، فإن هذه «الأخطاء» هي جزء من حقيقة الصورة التي تصبح عنصرا مشكِّلا، ويجب على التراث البحثي اللاحق الذي يتعامل مع مسألة التفاعلات بين الثقافتين ألا يتعامل مع «حقيقة» ما كانت عليه إحدى الثقافتين فحسب، بل أيضا مع الحقيقة الأكثر كشفا وتأثيرا، أعني الحقيقة التي تبدت كائنة للآخر. فكثيرا ما تكون صورة خاطئة أو

مبسطة بصورة مفرطة أو مشوهة إطارا لكثير من التأثير: تأثير التكييف أو تأثير رد الفعل على حد سواء.

حقا، فمن خلال التفاعل الذي حدث بين الثقافة العربية والثقافة اللاتينية/ الرومانثية في أوروبا في العصور الوسطى، يمكن أن تشير الدلائل التاريخية إلى أن إدراك ما كان عربيا كان شيئا مختلفا تماما عما يمكن أن نتخيله عادة (أو بصورة صحيحة) على أنه عربي أو إسلامي. إن وجهة النظر التي تمسك بها الأوروبيون حول الدين نفسه لم تكن فقط نظرة لم تعكس أصول الإسلام، مثل وحدانيته القوية والأساسية، بل عدّته إما دينا وثنيا أو هرطقة مسيحية. ومما له بَعدُ أهمية قصوى عنما نحاول إعادة بناء الإطار الذي يجوز أن تكون النصوص أو القصص أو الأغاني العربية قد أُستقبلت من خلاله، هو حقيقة أن الأوروبيين قد تخيلوا ذلك الكيان الثقافي الديني كيانا متصفا بالانحلال الخلقي والإباحية وإشباع الرغبات والانحطاط الثقافي (أعني عن طريق الرعاية العظمى للرقص والموسيقى العلمانية... إلخ)[٥]. وفي ذلك السياق، فإن العناصر الأخرى الأكثر تحديدا لصورة ما كان عربيا، أي تلك العناصر التي كانت إطارا لأي تأثير لاحق، تبدو معقولة جدا.

لقد بدت الحضارة الإسلامية من وجهة نظر مادية عالما أكثر نعيما وتحضرا بكثير، لأن الدين لم يزرع أي شعور بالكبح أو التشدد، بل العكس من ذلك تماما. فلقد كان وسيلة (بسبب الغياب المفترض لأصوليته وتعاليمه اللاهوتية أوالأخلاقية الهادية التي تشبه تلك التي حكمت المجال اللاتيني) لتقاليد فكرية متحررة احتضنت دراسات كانت غير معروفة أو محظورة في التقاليد المسيحية وطورتها، دراسات متنوعة تنوع علم الفلك والطب والأرسطية. إن من الأهمية بمكان تذكر أن هذه الانطباعات قد لقيت المعونة والتشجيع على أيدي أولئك الذين كان يُظن أنهم حجة في الموضوع - وبطرس المكرم واحد منهم. وينبغي علينا أن ندرك، ونحن نحاول إعادة بناء القوى الثقافية والفكرية التي شكلت أوروبا القروسطية، أن هذه الانطباعات هي الانطباعات التي كان المتحدثون باللاتينية / الرومانثية عموما

يتبنونها حول البيئة الثقافية العربية، وهي انطباعات كانت - بمقاييس مختلفة - حقيقة وخيالا معا.

وثمة سؤال آخر: إلى أي مدى حدّت العداوة على مستوى بعض الجبهات من احتمال حدوث التفاعل والتأثير على المستويات الأخرى؟ نستطيع أن نعتمد هنا على ملاحظاتنا لأحوال مماثلة وعلى ما نعرفه عن هذه الأمور في العصر القروسطي. فالجوانب المتعلقة بالخير المادي والمبتدعات الثقافية والفنية لثقافة أجنبية، على سبيل المثال، غالبا ما يتم تقبلها بسهولة، وذلك بسبب كل من التحسين الذي يقدمه هذا الخير المادي في أسلوب الحياة والتحفيز والابتداع اللذين تقدمها هذه المبتدعات. إن قبول هذه المنافع المادية أو الأشكال الفنية قد يستمر حتى أمام وجود اختلافات سياسية أو أيدلوجية عدائية جدا. فالأيدلوجيا الثقافية اللاواعية يمكن أن تكون منفصلة كثيرا عن الأيدلوجيا الواعية المفصَح عنها في ثقافة ما ومناقضة لها في الظاهر. فقد تكون إحدى الجماعات في ثقافة ما أكثر انفتاحا على التأثيرات الأجنبية من جماعة أخرى أكثر محافظة.(٦) وينبغي على مؤرخ الأدب أو الثقافة الذي يعيش في فترة لاحقة أن لا يسقط في شرك تقرير أن المجتمع كان بأجمعه ذا كيان واحد - أي أن كل الجماعات قد تبنت قيما مشتركة أو أن قيم الجماعة الحاكمة، تلك الجماعة التي تصل إلينا أذواقها وتحيزاتها بصورة أوفر عن طريق الوثائق والنصوص المعيارية أو الرسمية، قد سيطرت بالضرورة على قيم الآخرين أو أملتها عليهم.

يجب على المرء هنا أن يتعامل مع حقيقة لا ريب فيها يكثر الاستشهاد بها، أعني حقيقة الصراع الأيدلوجي (أي الديني) والعسكري الذي أُقتتل حوله ليس في أوروبا فحسب بل أيضا في الشرق الأوسط عندما أصبحت الحملات الصليبية مظهرا من مظاهر الخطط السياسية المسيحية. وثمة أيضا عدة تعديلات مهمة يجب أن نجريها على تخيلنا لما كان يعنيه هذا الصراع ولما لم يكن يعنيه. فثمة خلاف كثير بين الدراسين حول طبيعة الحملات الصليبية ودوافعها وحول أثرها الرئيس على المجتمع القروسطي في أوروبا. ففي إطار هذا الخلاف ثمة على وجه الخصوص نقاش عويص حول الرأي القائل بأن فكرة الحملة الصليبية ذاتها، حرب مقدسة،

هي استعارة ثقافية، استجابة مباشرة «للجهاد» أو الحرب المقدسة الإسلامية، الذي كان مظهرا من مظاهر الثقافة العربية التي كان الأوروبيون على علم بها. وسواء قبلنا مثل هذا التعويل المحدد على الإسلام وقوته أم لم نقبله، فإنه يكفي لأغراض هذا النقاش أن نقبل حقيقة أن الحملات الصليبية كانت حقيقة حياتية مهمة، داخل أوروبا وخارجها على حد سواء، بغض النظر عن باعثها، سواء أكان سياسيا أم دينيا، خاصا بالآباء الكنسيين أم مستعارا من الإسلام. غير أن السؤال هو: ما الدور الذي لعبته حالة الصراع، ممثلة في الحملات الصليبية وفي الخطابة المسيحية المعادية للإسلام في جميع أنحاء أوروبا، في تشكيل الصورة الكلية للعلاقات الثقافية والفكرية.

إن ما يُتمسك به، أو يُفترض، بشكل شديد التواتر هو أن المعارضة الرئيسة والصراع المصاحب لها بين الكيانين الدينيين السياسيين قد أعاقا أو منعا بصورة فاعلة حدوث أي قدر من التفاعل على المستويات الأخرى. فوجهة النظر الأكثر شيوعا هي وجهة النظر القائلة بأن ما كان يُتحارب عليه في أرض المعركة أو من على المنبر لم يكن شيئا يجوز أو يمكن أن يثير الإعجاب أو أن يُقلد في البلاط أو في الجامعة، وأن العدو - باختصار - هو العدو، شيء لا يحاربه المرء عسكريا فحسب، بل من خلال ازدرائه ورفضه إياه ثقافيا وفكريا. ولكن، هل هذه - حقيقة - وجهة نظر مقبولة لكيفية تفاعل الثقافات بشكل عام؟ وكيف يمكن للمرء أن يفسر أدلة من العصر القروسطي تشير على أية حال إلى أن مثل وجهة النظر هذه لا تنطبق بصورة مخصوصة على ذلك العصر؟

فعلى المستوى النظري، وبناء على ما نستطيع ملاحظته بسهولة عن ثقافات رئيسة متصارعة أخرى، تاريخيا وفي عصرنا على حد سواء، سيكون من السذاجة بمكان افتراض أن الصراع الأيدلوجي أو السياسي أو العسكري يحول بالضرورة دون حدوث تفاعل مهم في المستويات الأخرى. فكما أن كون المرء ماركسيا موقنا أو قاطنا في مجتمع ماركسي ذي نزعة عدوانية يلزم نفسه إزالة الرأسمالية لا يضمن بأي حال، مهما كانت القيادة السياسية والأيدلوجية جد راغبة في ذلك، أنه لا يستمع إلى موسيقى «روك أند رول»؛ كذلك فإن العيش في المجتمع المسيحي

لأوروبا القروسطية لا يقضي بأن المرء كان يجد «الحرير» أو «الشربات» مستكرهين، أو أنه كان يجد الأغاني العربية غير مستحقة للسماع. فمكانة فريدرك الثاني بوصفه واحدا من الجنود البارزين في الحملات الصليبية لم تمنع تبنيه الجريء للثقافة العربية، من الملابس إلى الحريم إلى التقاليد الفكرية وغيرها من الأنماط الثقافية. إن مثله لمثل زاه ورائع، لكنه من حيث عدة ملامح رئيسة لسان الحال. فأحد الأشياء التي لابد أنها قد أقضت مضجع سلطات الكنيسة كانت الحقيقة الجيدة التوثيق التي تفيد بأن كثيرا من المحاربين الصليبيين، في أوروبا وفي فلسطين على حد سواء، كانوا ثقافيا مرتدين.

إن الحرب، حقيقة كانت أم مجازا، لاتحدث بدرجة واحدة في كل مستويات الثقافة، وإن الحرب السياسية أو الأيدلوجية تصاحبها في كثير من الحالات علاقة مختلفة جدا ومتكيفة بدرجة أكبر في الميادين الفكرية وغيرها من الميادين الثقافية الأخرى. ففي الغالب الأعم تكون الحال على النحو التالي: ثمة قطاعات هامة معينة من مجموع السكان العام (الفنانون والمفكرون والطليعيون في الشؤون الثقافية) هم غالبا جدا على خلاف مع الشيوخ وحماة بيضة جماعة أو ثقافة ما، وهؤلاء بالذات هم أكثر الأشخاص احتمالا لتجاهل أو رفض تحريضات الأصوليين إياهم على تجنب إغراءات العدو المعتدي أو المتربص أو على الابتعاد عنها. ويبدو أن الأمر كان كذلك في القرون الوسطى الأوروبية. ولو كنا مؤرخين كهنوتيين لكان من المناسب جدا أن نركز على أهمية الصراع الطويل الكلي الوجود بين المسيحية والإسلام، أمَا وأننا مؤرخو أدب فيجب علينا لذلك أن ندرك أننا نتعامل عموما مع شخصيات وظواهر ثقافية كانت لها معايير وميول خاصة بها، مختلفة في كثير من الحالات عن التصريحات الرسمية للسلطات السياسية والدينية المسيحية وساهية عنها.

إن كثيرا من كتابات تلك السلطات نفسها لتعكس هذه الظاهرة. فمن تفجع فارو قرطبة إلى تعليل بطرس المكرم للحاجة إلى ترجمة النصوص المقدسة الإسلامية، ثم إلى تحريم الفلسفة الرشدية في باريس، ينبغي أن يكون في مقدورنا أن ندرك بسهولة القوة الفاتنة التي شكلتها البيئة الثقافية العربية بالنسبة للجماعة

الفكرية والفنية الأوروبية - على الرغم من أهمية الخطر الإقليمي الذي شكله الإسلام على أوروبا. فالخطر الحقيقي كان - في حقيقة الأمر - خطرا ثقافيا ذا صلة ضعيفة بالإسلام أو بالفتح الإقليمي. إن الذي اعتدى على أوروبا واحتلها في النهاية بطرق متعددة خلال القرن الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر للميلاد لهي ظواهرفكرية وفنية وتقنية وفلسفية، وهي أشياء لا يمكن للأيدلوجيا أن تتحكم فيها بصورة مجدية ولا يمكن للحرب أن تقاومها أو أن تمنعها.

وقد يبدو أن هذا كله يدل على أنه كان ثمة فرص ودوافع عديدة للتأثير في مجالات الأدب الفكرية والفنية، على الرغم من شتى ضروب العداوات التي وقعت بين الثقافتين. إننا محقون في أن نأخذ بعين الاعتبار ضروب التأثير والتفاعل الأدبي المختلفة التي كانت ممكنة في ظل هذه الظروف. وإذا كنا قد قررنا أن الظروف التاريخية لم تمنع مثل هذه الاتصالات، فيجب علينا أيضا أن نكون حذرين في سبر ربق حقيقة أن هذه الظروف نفسها قد كان من شأنها أن تجعل كثيرا من هذه الاتصالات أقل حرية، وأن تنشبها في ضروب شتى من الصعوبات اللغوية والأيدلوجية.

إلينور، حوالي ١١٤٦م

بعد انقضاء سنة ١١٤٦م بقليل، تعقبت إلينور الإقيطانية، حفيدة وليم، خطى جدها المعروفة جيدا وذلك عن طريق إصرارها على مصاحبة الأول من زوجيها في حملة صليبية إلى الأرض المقدسة.[٧] بيد أن هذه قلما كانت هي المرة الأولى التي امتلكت فيها إلينور - مثلها مثل جدها قبلها - معرفة بالعوالم غير المسيحية وغير المتحدثة بالرومانثية، والسبب في ذلك يعود إلى حد ما إلى طبيعة البلاطات الإقيطانية المهجنة التي نشأت فيها، بلاطات شعراء التروبادور الجوالين الذين كانت قد التقت بهم هناك، والذين سترعاهم بنفسها فيما بعد. ونظرا لأنها حكمت بلاطات في شمال فرنسا وحكمت بعدئذ إنجلترا النورماندية التي كانت المستفيدة من الترجمات التي كثيرا ما شكلت الحياة الفكرية في القرن الثاني عشر الميلادي، فإنها ستستمر طيلة حياتها تمتلك أسبابا وفرصا كثيرة أخرى تجعلها على

ألفة مع ثقافة أوروبا المستعربة، وسيشمل هذا الثقافة الفكرية لأسبانيا إضافة إلى الثقافة الفكرية لفلسطين.

إن بعض المترجمين الذين وظفهم بطرس المكرم ليشتغلوا بتلك النصوص العربية، وبأجر عظيم جدا فيما يبدو، قد كانوا على صلة بمدرسة المترجمين في طليطلة التي تزايدت واتسعت مكانتها المرموقة ونشرها للترجمات باطراد في أوروبا خلال القرن الثاني عشر الميلادي، القرن الذي عبرته حياة إلينور تقريبا. ومن بين هؤلاء الذين اشتغلوا بترجمة القرآن {الكريم} ونصوص أخرى لرئيس الدير الكلوني روبرت الكيتوني Robert of Ketton، وهو واحد من ستة رجال إنجليز حدث أن كان لهم الفضل في انتشار ترجمات النصوص العربية في شمالي أوروبا. إنه لن يكون آخر مفكر بارز، كما أنه لم يكن الأول أيضا، يُفقّه البلاطات النورماندية التي تقع على جانبي القناة بعلوم الأندلس ونصوصها الأدبية.

لقد كان السلف البارز لروبرت الكيتوني، بطبيعة الحال، بطرس الفونسي Petrus Alfonsi، المهاجر الأسباني الذي كان اسمه الآخر موشي سيفاردي Moshé Sephardi، وهو يهودي اعتنق المسيحية وكان قد جلب درايته الواسعة بالعلوم والآداب العربية والعبرية إلى لندن في وقت مبكر من ذلك القرن. صحيح أن بطرس - بوصفه الطبيب الملكي لهنري الأول Henry I، أبي زوج إلينور الثاني، وبوصفه علامة مقيما - قد لعب دورا مرموقا في ذلك البلاط. غير أن تأثيره بوصفه عالما، أعني عالما بالنجوم، مستودعا منوعا من المعرفة بالعالمين العربي والعبري، لم يكن - عظيما قدر ما كان في زمنه - أعظم من الشهرة التي سينالها بوصفه كاتبا أدبيا. ونظرا لكون بطرس الفونسي مؤلف كتاب *مناظرات العلماء* المقروء بشكل واسع، وهو مجموعة من القصص التي استقاها من مخزون معرفته بالأدب الأندلسي، فإنه سيستمر هو ونصه في البروز في الأوساط الفكرية والفنية البلاطية، أعني نفس الأوساط التي سيطرت عليها إلينور الإقيطانية بطرق أخرى.

حقا، سيكون من العدل بمكان القول بأن مكانة إلينور المرموقة ودورها المؤثر في صنع الحياة المتحضرة في القرن الثاني عشر الميلادي قد شاركها فيهما بطرس الفونسي في زمنها. فامتداد النفوذ السياسي النورماندي في أواخر القرن الحادي

عشر وترسخه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر قد لعب دورا مهما في إشاعة النصوص العربية المعمقة المترجمة. فالروابط الدموية وكذلك التفاعلات السياسية والثقافية بين البلاطات المتناثرة من صقلية إلى إنجلترا وفرنسا بينهما، كانت تعني أنه كان ثمة قدر كبير من التبادل الحر للنشاط الفكري والفني، الذي غالبا ما أنجز الدارسون والفنانون المتجولون كثيرا منه على أية حال.

إضافة إلي ذلك، فإن الروابط الوثيقة بين كل من صقلية وأسبانيا كانت تعني أن إلينور وحشمها كانوا - مثل جدها وحاشيته إلى حد بعيد - زوارا مألوفين لأقاربهم في البلاطات التي لم تكن فيها الترجمات العربية مهمة كما كانت عليه في لندن، لأن معرفة العربية فيها كانت غالبا ضربة لازب. لقد تزوجت إحدى بنات إلينور وهنري الثاني Henry II بملك صقلية النورماندي، صقلية التي أُخذت للتو من أيدي العرب إلا أنها صقلية التي كانت ثقافيا وفكريا شديدة الاستعراب إلى درجة أنها ستصبح من أكثر مراكز العلوم العربية أهمية في أي مكان. وكانت لهما بنت ثانية تدعى إلينور (سميت باسم أمها) قد تزوجت في العائلة المالكة بقشتالة، ونظرا لكون إلينور الأخرى هذه زوجة الفونسو الثامن ملك قشتالة وشخصية بارزة في طليطلة، فإنها قد رحبت بالزوار الذين قدموا من جميع أنحاء أوروبا إلى طليطلة ليعبوا من معين المعرفة - وليعودوا بكثير من تلك المعرفة إلى إنجلترا وفرنسا وألمانيا. وستكون كل من جوانا Joanna، ملكة صقلية، وإلينور الصغرى على ألفة بذلك العالم المهجن كما كانت عليها جدتهما فليبا الأرجونية، وستكون بلانشو القشتالية - التي نشأت في طليطلة وبرقش والتي كانت سليلة وليم الإقيطاني وفليبا وإلينور من ناحية، والفونسو صاحب قشتالة من ناحية أخرى - زوجة ملك فرنسا لويس آل كابيه Louis Capet.

ويمكن أن يقال عن الاتصالات بين مراكز العلوم والترجمة في جنوب أوروبا أي شيء إلا أن يقال عنها إنها كانت نادرة، حقا، لقد كانت في الواقع حميمة أحيانا. ففي صقلية سنة ١١٥٤م، سمى الإدريسي عمله الجغرافي الرائع *كتاب روجر The Book of Roger* تكريما لراعيه النورماندي روجر صاحب صقلية، أول «السلاطين المعمَّدين» لتلك الجزيرة. غير أنه قد أُهدي في تلك الجزيرة، التي كانت

فيها اللغة العربية بدون تحرج لغة العلم، عدد وافر من الأعمال والترجمات المعمقة والعلمية إلى هنري الثاني، زوج إلينور الثاني ونسيب روجر مرات متتالية.

إن إلينور نفسها قد لعبت، كما سيفعل نسلها أيضا، دورا رئيسا في الإحياء الثقافي والفكري لتلك البلاطات الأوروبية التي يعدها كثير من مؤرخي فرنسا الأدبيين أساس النهضة الأدبية الفرنسية في القرن الثاني عشر الميلادي وموطنها. ومهما يكن، فإن علوم البلاطات ومواقفها، سواء تلك التي نقلت مباشرة أم تلك التي نقلت عن طريق الاحتذاء والترجمة، قد لعبت أيضا دورا رئيسا، أعني تلك البلاطات التي كانت فيها العلوم العلمانية والتمازجات الثقافية المعبّر عنها بالعربية غالبا عوامل تكوينية وملامح رئيسة. لقد كانت إلينور دون شك في الطليعة الفكرية والفنية لحياة البلاط الأوروبي، غير أنها لم تخترع لا المواقف ولا العلوم التي غيرت ذلك العالم. وبعد هذا كله، فإن بطرس الفونسي لم يكن غريبا على البلاط النورماندي. لقد كان طبيب الملك وعلامته المقيم.

ولقد كان هو وآخرون مثله – أديلارد الباثي Adelard of Bath و روبرت الكيتوني، وحتى مايكل سكوت Michael Scot – مهمين وذوي مكانة مرموقة في نهاية القرن، وليس فقط بسبب معرفتهم التقنية بالثقافة العربية التي بلّغوها عن طريق الترجمات. حقا، لقد كانوا علماء ودوائر معارف، غير أن معرفتهم الوثيقة بعالم أدهش الناس على مستويات عدة لم تكن أقل أهمية، كما يوضح كتاب *محاضرات العلماء* ذلك جيدا. فحكاياتهم غير المدونة لذلك العالم الذي عرفوه جيدا وإعادتهم روايتها، أعني نوادر الرحالة إلى ذلك العالم ونظراتهم الثاقبة، لابد أنها كانت مصادر جذب مرموقة. فلقد دوّن كتاب *المحاضرات*، ودوّن باللاتينية، وبذلك حفظ للأجيال القادمة. غير أننا بالكاد نستطيع أن نفترض أنها قد كانت، في تلك الفترات وفي تلك البلاطات، القصص الوحيدة القادمة من العالم العربي التي استحوذت على إعجاب أعضاء بلاطات شمالي أوروبا وأثارت استغرابهم.

إن واحدة من أحسن القصص رواية قد جاءت – في الحقيقة – من رحلة إلينور إلى الشرق الأوسط، لأن إلينور لم ترافق زوجها الفرنسي، لويس Louis، في الحملة الصليبية الثانية التي بدأت سنة ١١٤٦م فحسب، بل خلقت كما هو

مشهور فضيحة ناهيك بها من فضيحة أثناء إقامتها هناك. فلقد أشيع عنها، من بين أشياء أخرى، أنها قد اتخذت من أكثر من عربي واحد، بمن فيهم صلاح الدين العظيم، عشاقا لها. وليس ثمة أي أساس من الصحة لهذه القصة، على الأقل فيما يتعلق منها بصلاح الدين. فالرجل الذي سوف يعلن الجهاد سنة ١١٨٦م ويستولي على القدس في السنة التالية، هازا بذلك جميع أنحاء أوروبا، لم يكن سوى غلام عندما كانت إلينور وحاشيتها يتمتعون بملذات فلسطين، كما فعل الصليبيون الآخرون قبلهم.

لكن الحقيقة النهائية لهذه الإشاعة حول إلينور ليست مهمة تقريبا أهمية حقيقة أن مثل هذه الخرافة لم تظهر فحسب بل ظلت فيما يبدو مشهورة جدا خلال حياتها كلها وخلال بقية العصور الوسطى. فاقتران إلينور بصلاح الدين - الذي سيصبح شخصية رمزية في حد ذاته، أعني تجسيدا للمجد والشمم العربيين في مخيلة شمال أوروبا وفي الأدب القروسطي المتأخر - وبالأمراء العرب الآخرين على مستوى حميم جنسيا لهو (من وجهة نظر أدبية) انعكاس أكثر إمتاعا للاقترانات الأخرى الأقل دغدغة في حميميتها. إنها تظل قصة جيدة تشير إلى حد ما إلى الدرجة التي كان فيها العالم العربي - الآخر المسيطر، سواء في الأندلس أو في الأرض المقدسة - كيانا مقترنا بجاذبية وإغواء عظيمين.

وفي الأسطورة أو الخرافة، فإن إغواء امرأة أو اغتصابها بوصفه صورة خيالية لاستسلام ثقافة أو كيان سياسي ما لكيان آخر لهو أمر شائع دون ريب، ومن وجهة نظر النموذج الأول archetype، فإن جاذبية الآخر على أحد المستويات تكون غالبا مساوية في درجتها لصده النفس على المستوى الآخر. فانجذاب إلينور الجنسي إلى عدو الحملة الصليبية يلائم هذه الأنماط بدقة تامة، وفي هذه الحالة ربما يكون الأمر الأشد دلالة هو أنه لم يكن ليُعتقد على الإطلاق أن إلينور قد لعبت أي دور عدا الدور النشط والإرادي في اقتراناتها الحميمية مع الأمير أو الأمراء العرب الذين عاشرتهم. فهذا أيضا جزء من القصة، لأن الأوروبيين الذين شاركوا في الحملة الصليبية الأولى كانوا قد احتضنوا في وقت قصير جدا مناعم أعدائهم المفترضين الثقافية والمادية.

وأخيرا، فإنها قصة معناها غامض إن نحن قيمناها بوصفها رواية صريحة

لحقائق تاريخية. إن «الحقائق» قد لا تكون أكثر أو أقل صحة من تلك التي تروى حول شارلمان Charlemagne في رونسفو Roncevaux في «ملحمة رولان» Roland epic. فالصدق في كلتا الحالتين هو أقل صراحة، وينبغي أن يُبحث عنه بطريقة أقل مباشرة، فهو في نهاية الأمر أكثر أهمية من الحقائق.

إن أحد التأثيرات الأكثر احتمالا للثقافة الأندلسية على الأدب الرومانثي القروسطي الذي قد يقبله المرء بوصفه ممكنا أو محتملا في ظل ظروف العداء الصعبة - هو تأثير رد الفعل. فلقد كانت الحالات العديدة التي حدث فيها التحوير والتبني في المجالات الأخرى هي بالتحديد السبب الذي جعل حالات المعارضة في المحيط الثقافي والفكري ممكنة الحدوث. إن ظاهرة التفاعل الثقافي التي تقود إلى نوع معين من التمثل محتوم لها أن تقود، في الوقت ذاته، إلى تحديد وتعيين وتفصيل للأوجه التي تتباين من خلالها الثقافات وللحالات التي لا يحدث فيها التمثل. ومهما يكن، فإن ما يعنيه هذا هو أن الحضور الثقافي العربي في أوروبا قد لعب في حالات كثيرة - عن طريق توفيره إحساسا جليا بثقافة مختلفة - الدور التكويني المهم لهوية يمكن لكثير من الأوروبيين الآخرين تعريف ذواتهم ضدها. لذلك، فإننا عندما ندرس كاتبا مثل دانتي Dante، على سبيل المثال، يجب علينا ألا نتجاهل دور الثقافة العربية لأنها كانت مؤثرة فيه، ليس بمعنى أنه قد احتضنها بل بمعنى أن عمله الأدبي ربما كان رد فعل مترو ضد حضورها المفتئت في بيئته الفكرية.

إن أحد أنواع التأثيرات المهمة الحاضرة غالبا في الأدب الرومانثي القروسطي (كما في الآداب الأخرى بما فيها الأدب الحديث) هو تعريف الذات بوصفها مختلفة عن الآخر في أوجه هامة ومتميزة. وفي الأدب القروسطي، فإن الآخر غالبا ما يُجَسَّد - صراحة أو ضمنا - في العالم العربي بشكل أو بآخر. وما دام أنه كذلك، فيجب أن يؤخذ في الحسبان بوصفه عنصرا محدِّدا ومشكِّلا في كثير من ذلك الأدب القروسطي. فجزء من هذا التأثير هو الصور الخيالية الصريحة للعالم الآخر الغريب التي تفشت في القصة القروسطية، تلك الصور التي غالبا ما يفسرها نقاد الأدب من حيث تفصيلاتها ومواطن حدوثها المحددة فحسب، لا من حيث سياق الإطار الثقافي العام بوصفها جزءا متمما للعالم الخيالي في الأدب القروسطي. ونقول مرة

أخرى، إن صحة هذه الأفكار والصور تكاد تكون خارجة عن الصدد تماما. فما هو مهم في نص مثل *أنشودة رولان Song of Roland*، على سبيل المثال، ليس هو أن العرب يُصورون على أنهم وثنيون - وهو أمر غير صحيح - وبالتالي فإن الرؤية القروسطية الفرنسية للإسلام والعرب هي رؤية ينبغي إهمالها أو تجاهلها. وليس بكاف، عندما نأخذ بوكاشيو مثالا آخر، أن نقول إن إجراءه لأحداث عدد من الأقصوصات *novelle* المعينة في بيئات شرقية هو إجراء عرضي أو أن ليس له قيمة فيما يتعلق ببقية عناصر تلك القصة. بل إن نقدنا للنص ينبغي أن يركز على النماذج العليا للمعارضات thc paradigms of oppositions الموجودة في النص والتي يتوقف فهمها على وجهات النظر والتفهمات التي يحتمل أن يكون المتلقون قد تبنوها حول العالم المشار إليه بهذه الطريقة. فصورة العربي والمسلم Saracen تُبنى على أساس تعريف أدبي لمن هو المسيحي، الذي هو في هذا النص ما ليس بالعربي والمسلم. وصورة عالَم صلاح الدين - وهي صورة عالم شبيه بالعالم الإغريقي شبيه بالعالم الشرقي يتبحر فيه العلماء - يجسد جزئيا، دون شك، مفهوما لعالم يشكل العلم فيه علانية ملمحا سلوكيا للحياة اليومية. إن مثل هذه التعريفات لهي تعريفات معتمدة على معرفة المتلقين بالآخر ورأيهم فيه، ذلك الآخر الذي تُعارَض عليه المسيحية (أو المجتمع الفلورنسي) وتبنى عليه، مثل اعتماد المتلقين على معرفتهم بطبيعة المسيحية (والمجتمع الفلورنسي) ورأيهم فيها. وعلى هذا الأساس، يصبح مستحيلا أن نعزو إلى صور الجيوش الإسلامية الزائفة أو إلى مسرح الأحداث العربي الزائف في النص دورا عرضيا فقط، على الرغم من أن هذا هو ما يُفعل غالبا. وفي حالات عديدة، ربما يكون شيئا يشبه العكس إلى حد بعيد، أعني ملمحا مهما بالنسبة لوجود النص وإنشائه ذاتهما بوصفه جزءا من تعريف الذات، مقابلا مهما بصورة حاسمة.

إن ما يفترض هذا الموقف مسبقا هو ملاحظة أن التعريفات، في الكتابة الخيالية تماما كما في النشاطات الأخرى للوعي واللاوعي الإنسانيين، تتكون من معارضات مضمرة أكثر منها من شرح إيضاحي. (وإذا لم يكن هذا هو الحال، فإن النصوص التي نحن بصددها سوف تكون أدبا بدرجة أقل وكتابات بلاغية

وإيضاحية بدرجة أكبر). فعلى الرغم من المزاعم التي مازال يكثر وجودها تحت أقنعة مختلفة من أن الإنسان القروسطي كان فنيا وسيكوجيا أكثر بدائية من نسله الحديث، فقد تزايدت صعوبة التمسك بهذا الموقف. فأغلب المتخصصين في الدراسات القروسطية قد أطرح الفكرة الأنانية الحديثة القائلة بأن الأدب القروسطي ليس معقدا فنيا أو أن كتّابه ليسوا متحيرين سيكلوجيا مثلما نحن متحيرون.

إن من حسن حظ النصوص القروسطية أن العصر الذي يستطيع المرء أن يتحدث فيه عن الكاتب القروسطي كما لو أنه كان صيغة متقدمة من الإنسان وكان نصه رسما متحركا، عصر في طريقه إلى الزوال. حقا، إن أحد الأسباب التي تجعل من مراجعة الأنواع المختلفة من التأثير العربي المحتمل أمرا ضروريا هو أنه على الرغم من أن كثيرا من المتخصصين في الدراسات القروسطية قد طوروا أفكارا أكثر حذقا للمصبات والتيارات - وبالتالي للاستعارات - الأدبية، فإن هذه التحسينات محددة بلا استثناء تقريبا بحدود وجهة نظر قديمة لما شكل أوروبا القروسطية، أعني وجهة نظر استبعدت حضور العرب.

وفي نظرة أكثر تعقيدا لهذا الكون الأدبي، أو نظرة لعالم أعقد بكثير، يوجد ثمة آخر صامت غالبا لكنه أبعد من أن يكون غير مهم. فالعالم العربي، بوصفه الكيان الذي قدّم المنسج واللحمة والسداة لإدراك الآخر في الأدب الرومانثي القروسطي، يجب أن يعد - لذلك - تأثيرا قوي الفاعلية. فلو لم يوجد العالم العربي ثمة في أوروبا، متحديا من وجوه كثيرة جدا معنى الهوية الأوروبية ومكانتها في التدبير الأوسع لأمور الدنيا، فإن النصوص القروسطية ستكون مختلفة كثيرا جدا.

وثمة عدة أمور أخرى تتعلق بالتأثير ينبغي علينا أن نأخذها في الحسبان. أولا: ربما يُتبين أن هناك أنواعا من التأثير القائم على المحاكاة أو التأثير السلوكي، حتى في مجال الأدب، لا تحتاج إلى ترجمة لكي تكون محتملة، بل يحتمل في الواقع أن تحدث في ظل ظروف مزيج من التخوف والغيرة المشهودين في أوروبا القروسطية. وإذا كان ثمة دليل (ومثل هذا الدليل متوافر بكثرة في معرفتنا بأوروبا القروسطية) على أن إحدى الثقافات كانت على علم بوجود ثقافة أخرى وأنها

اكتسبت وجهات نظر معينة وصورا محددة أو عامة عن طبيعة تلك الثقافة وأنها قد حُفزت بطريقة ما – ربما عن طريق شيء بسيط في بساطة النظر إليها بوصفها ثقافة على أحدث طراز أو بوصفها ثقافة متحدية – على طلب بعض من الأشياء نفسها أو ما يشبهها، فإن التأثير بمفهوم التقليد أو التحوير لا يعتمد بالضرورة على أي شيء آخر. فالصورة التي كان وليم الاقيطاني، أو حفيدته إلينور، محقين في تصورها عن ملوك مستعربين يترأسون بلاطات كانت تشكل فيها رعاية الشعر والحرف الفكرية المتقدمة جزءا من تعريف دور الملك ذاته، لهي صورة يمكن أن توصف – دون ريب – على أنها نوع معين من التأثير إذا كانت هذه الصورة هي التي عجّلت أو شجعت أحدهما أو كليهما على تعهد مثل هذا الدور في بلاطاتهما.

ثانيا: إن المرء مجبر في ظل الظروف التاريخية والثقافية المفترضة أن يتخيل أنه لا بد أن يكون ثمة قدر كبير من التأثير المخبأ أو التأثير «المقلق». فعلى الرغم من أن بلوم نفسه قد استبعد، بصياغته مصطلح «قلق التأثير» وبجعله الفكرة مشاعة في النقد الأدبي، الفترة القروسطية بوصفها جزءا من «العصر الجبار قبل الطوفان، قبل أن يصبح قلق التأثير محور الوعي الشعري»، فإن هذه النظرة هي جزء لا يتجزأ من رؤية عامة للعصور الوسطى البدائية، أعني أنها تتضمن مفارقة تاريخية. إن الدارسين الذين هم على ألفة بالطرق التي أنكر وكبت بها بترارك Petrarch – دعنا نستشهد بمثال معروف جدا – معرفته بدانتي وبالأثر الذي تركته على شعره ذاته، قادورن في الحال على اطراح التعميم حول كتاب عاشوا في الفترة القروسطية. ومما ينبغي أيضا عده احتمالا منطقيا هو الرأي القائل بأنه نظرا للطبيعة المعقدة للعلاقة بين القطاعات العربية واللاتينية لأوروبا القروسطية، فإن تأثير أحدهما على الآخر ربما يكون في كثير من الحالات خفيا وليس بالأحرى ظاهرا. فالعلاقة كانت، بعد هذا كله، علاقة من نوع تلك العلاقة التي تنتج في الغالب الأعم قلقا مناوئا وتابعا على حد سواء، قلقا مكروها على أحد المستويات لكنه مؤثر قطعا على كثير من المستويات الأخرى، أعني ثقافة عالم يلعنه معتقدُ المرء ومع ذلك يظهر وكأن الله قد حباه بالنعمة وبالانتصارات العسكرية المذهلة غالبا.

إن المحافظة الأيدلوجية أو اللاهوتية ليست هي فقط التي قد تحكم أو تملي خيار ترك شيء ما أوحى به العدو غير مقبول عرفا، هذا على الرغم من أن ذلك أيضا اعتبار لا يمكن إغفاله كلية. ويجب أيضا افتراض أن القلق قد كان في كثير من الحالات قلقا حقيقيا جدا. فالقلق الذي أعرب عنه بطرس المكرم بصوت مسموع كان يمكن أن تتردد أصداؤه بطريقة مختلفة في نص أدبي وفي العقل الخلاق، الذي سيكون «إصراره اليائس على الأفضلية» أكثر يأسا، إذا كان المصدر شنيعا في مثل الشناعة التي يجوز أن المصدر العربي كان عليها كما هو معلوم.

باريس، حوالي سنة ١٢١٠م

إذا كان المرء طالب فلسفة مبتدىء في باريس - أو حتى في لندن - بعد منسلخ القرن الثالث عشر الميلادي بقليل، فإن الأندلس ستكون قريبة جدا من متناوله.(٨) فلقد لعب عدد من الأندلسيين البارزين دورا رائدا في الثورة الفكرية والفلسفية الناشئة وقتئذ، وجعلت الاهتماماتُ والطرائقُ المشتركة للفلاسفة الذين ينتمون إلى كلا المجتمعين الأوروبيين أوجهَ الخلاف بين أوروبا اللاتينية التقليدية وأوروبا العربية الطليعية أقل عددا من أوجه تشابههما بشكل مطرد.

إن الثورة الفكرية التي أشعلتها وأذكت جذوتها معرفة سلسلة من النصوص الفلسفية المهمة بشكل خطير، البازغة آنذاك من الأندلس، قد كانت مصاحبة بثورة مؤسساتية كان من شأنها تبديل أساليب العلوم وأماكنها في شمال أوروبا. فلقد كان العالمان يشتركان في أكثر من مجرد الإعجاب بابن رشد، أشد فلاسفة عصره تأثيرا. فتاريخ الفلسفة والعلوم في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين هو - من نواح عدة - تاريخ حركة واحدة وليس على الأصح تاريخ حركتين؛ إنه تاريخ ذو علاقة وطيدة جدا بسيادة أشكال الفكر وتجليات الفكر التي كانت قد بدأت في الجنوب، في أسبانيا.

لقد كان التعليم في حالة جيشان، ومن الطريف أن كثيرا من الإضافات والتحولات الثورية في الأساليب القديمة للفكر والتعبير كان قد اشترك فيها مفكرون كانت كتاباتهم العربية قد تفشت في أوروبا حالما تُرجمت. إن قبول طريقة «نعم

ولا»، التي ستصبح العلامة الفارقة للفلسفة المدرسية، (*) وقبول إضافة المنطق الحديث و الرياضيات الحديثة وعلم الفلك الحديث إلى الآداب الثلاثية (**) وإلى العلوم الرباعية (***) اللاتينية القديمة ليست سوى عدة ملامح من الملامح الكثيرة لعالم العلوم الذي ربط الآن العالمين الفكريين ببعضهما.

إن التحولات التي حدثت في نقل أساليب المعرفة هذه وفي إدراك دور المعرفة نفسها التي بدأت في القرن السابق، كانت نتاج مبتدعين شائكين، أعني معارضين أقوياء للمعتقدات المأثورة، من أمثال بطرس أبيلارد وهوج أوف سينت فيكتور Hugh of St. Victor، اللذين كثرت الريب والشكوك حول أرثوذكسيتهما. ولم يكن ثمة شك في أن سبيل الوصول إلى أعمال كثير من أولئك الذين كتبوا بالعربية كان أكثر من وفير، لأنه قد توافر ليس بطريقة خفية فحسب بل عن طريق أكثر القنوات المسيحية احتراما، أعني بواسطة ترجمات رئيس دير كلونيا المكرم نفسه، على سبيل المثال. إن أساليب التفكير والكتابة والتدريس عند المسلمين لم تعد غير مألوفة، ولم تكن بالتأكيد غريبة. فبطرس المكرم كان قد ظن أن الخطر الذي شكلته هذه المعرفة بالنسبة للمؤسسة المسيحية لم يعد بالإمكان إزالتة، وأنه كان من القوة بحيث يتطلب مقاومة فعالة. لقد كان محقا أكثر حتى مما كان يظن.

وفي إنجلترا حوالي سنة ١٢٠٠م، بدأ عدد من الفلاسفة البارزين الذين كانوا قد رُبطوا بطريقة أو بأخرى بأسبانيا أو صقلية، يكتب عن «أرسطو الجديد». فلقد بدأ دارس يسمى جون بلوند John Blund في إلقاء المحاضرات حول *كتاب الطبيعيات* *libri naturales* لأرسطو في العقد الأول من القرن الثالث عشر الميلادي. وفي باريس سنة ١٢١٠م وسنة ١٢١٥م، ظهر أول التحريمات الكنسية المشهورة

(*) الفلسفة المدرسية أو «السكولائية» هي الفلسفة المبنية على فلسفة أرسطو الكلامية التي شاعت في العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة بأوروبا الغربية خاصة. وتتميز بإخضاع الفلسفة للاّهوت وإقامة صلة بين العقل والدين. ومن أشهر رجالها القديس توما الإكويني (وهبة: ٥٠٢) [المترجم].

(**) الآداب الثلاثية هي: النحو والبلاغة والمنطق [المترجم].

(***) العلوم الأربعة هي: الحساب والهندسة والفلك والموسيقى [المترجم].

ضد دراسة *الطبيعيات* وقراءته الخاصة أو العامة وبصورة قوية ضد شراح أرسطو ومختصريه. وثمة شك قليل في أن هيئة تدريس اللاهوت لم تكن هي التي روجت التحريمات بغية صد خطر بالغ ينتشر بسرعة بين ظهرانيهم. لقد كانوا فزعين مما كان يعد بالنسبة لهم ميولا فلسفية خطيرة لدى هيئة تدريس الآداب. غير أنه لم يكن لا بمقدور لندن ولا باريس ولا بولونيا Bologna، اللاتي كن جميعا في غمرة جيشان متشابه، أن يقاومن طويلا الغزو والثورة التي جلبها هذا الجيشان. فستظهر التحريمات المتكررة في النهاية أنها غير مجدية. وفي الحقيقة، فقد كان أكثر أعداء المعرفة الحديثة نجاحا هو العدو الذي اتبع صورا مختلفة من المثل القائل: «إذا لم تستطع التغلب عليهم، فانضم إليهم»، وبأن أكثر الوسائل جدوى محاربة العدو بأسلحته نفسها. فتوما الإكويني سوف يكسب المعركة عن طريق مباشرتها بأسلوب يختلف عن الأسلوب الذي كان رقباء الأجيال السابقة قد استخدموه، أعني عن طريق تمثله تعاليم الثائرين وأساليبهم التعليمية في هجومه عليهم وفي دفاعه عن النظام القديم والدين.

لقد أصبح كثير من الثائرين الفلسفيين متورطا في الجدل الذي سيكون من شأنه أيضا الاستحواذ على أذهان المفكرين الأوروبيين وتبديلهم، غير أن رجلا واحدا، أسبانيا، قد كان محور هذا الجدل. كان اسمه ابن رشد، غير أنه صار يعرف بـ «أفيرّويس» Averroes بين أولئك الذين عرفوا أعماله العربية مترجمة فقط، وقد كانوا كثرا. ولعدة قرون قادمة، فإن اسمه سيكون معروفا وسيثير اشمئزازا أو احتراما لا يقدر بثمن، أي أنه سيصبح إما مقدسا وإما لعنة منزلة. إنه هو الذي قد كان، بطرق متعددة ولمدة من الزمن، أرسطو أوروبا الجديد.

ولد ابن رشد سنة ١١٢٦م في قرطبة، قبل ما يقل عن عشر سنوات من مولد ابن ميمون الذي كان، بوصفه فيلسوفا وطبيبا فذا بجدارة، يعد بالنسبة لكثيرين كاتبا كثير التغيير مثل ابن رشد. فكلاهما قد كرس حياته للطلب الدؤوب للمعرفة وللإيمان، الذي سيفضي الأمر ببعض أعدائهما إلى مشاركتهما فيه، بأن حرية الفكر هذه لم تتعارض مع تعاليم الدين، الدين اليهودي بالنسبة لابن ميمون، والدين الإسلامي بالنسبة لابن رشد، والدين المسيحي بالنسبة للاكويني.

وكان ابن رشد فوق هذا كله متفانيا في دراسة وشرح أعمال كل من أفلاطون وأرسطو، القبسين الهاديين للتقاليد الفلسفية العربية التي عُلّم فيها. إن سلسلة الشروح التي كتبها على هذين الفيلسوفين وعلى أعمالهما، التي كان غرضها الأساس الدفاع عن الدراسة الفلسفية للدين عوضا عن الدراسة اللاهوتية، كانت قد انتشرت في جميع أنحاء أوروبا بسرعة مذهلة. وليس بمستغرب ألا تكسبه هذه الشروح إلا عددا قليلا من الأصدقاء في المؤسسات الدينية المسيحية والإسلامية. فقبل أن تحرم أعماله وأعمال أتباعه في باريس، كانت السلطات المسلمة السنية قد أدانته في وطنه. لقد توفي في المنفى بسبب حججه الدامغة حول هذه الصيغة المبكرة للمذهب الإنساني humanism العلماني. غير أنه قد نجح ثمة قبل طرده المشين من أسبانيا في تجديد الاهتمام باثنين من أعظم مفكري العالم القديم المشهورين موهبة وفي القدرة على التعامل معهما. فأعمال أفلاطون وأعمال أرسطو خاصة كانت شرطا ضروريا لتعليمه الخاص، غير أنها مثلت مدونة جديدة مذهلة وكاشفة بالنسبة لأغلب معاصريه الذين لم يكن باستطاعتهم قراءة العربية. لقد انتهى التجاهل الذي دام عدة قرون لهذين الفيلسوفين في العالم اللاتيني، وبدأ في التو الصراع المسيحي الممض مع الرشدية والأرسطية.

تمتعت لندن وباريس وبولونيا بعلاقات قوية جدا مع مراكز الفلسفة الرشدية والسينية ومصادرهما، وانتشرت النصوص الثورية بطريقة سريعة وفاعلة. لقد كانت هذه النصوص هي نصوص ابن رشد وابن سينا وابن ميمون ونصوص عدد آخر لا يحصى من الذين كتبوا في الرياضيات والطب وعلم الفلك والفلسفة وفي كل العلوم الحديثة الأخرى. ولم يكن بإمكان أي طالب في باريس أو بولونيا أو لندن أن يتجاهل هذه الأعمال - لنتذكر أنها قد حُرمت - ونظرا لأنها كانت جميعها أندلسية أو أنها قد جاءت عن طريق الأندلس، فإن الأندلس وتدفقاتها الفكرية الوفيرة قد كانت محط أنظار الطلاب.

كذلك تمتع بهذه العلاقات القوية كثير من الوسطاء، أولئك الرجال الذين كرسوا حياتهم لجعل هذه المعرفة وهذه النصوص مألوفة عند الأوروبيين الآخرين الذين كانوا، على العكس منهم، يجهلون العربية. وربما كان خير من يمثل هذا

الدور رجلا كان واحدا من الشخصيات الفاضحة والمثيرة للجدل التي لا بد لطالب يعيش في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي أن يكون قد سمع عنها الكثير، واحدا من أشد الأهداف جلبا للغيبة الشخصية والحرفية: إنه مايكل سكوت. فمن بين أكثر المفكرين شهرة وأكثرهم تعرضا في الغالب للتنديد، كان من مفاخره العديدة والمتنوعة القيام بدور منجم البلاط والمترجم المقيم والنجم الفكري لبلاط فريدرك الثاني صاحب صقلية. لقد أنتجت رحلاته التي قام بها في جميع أنحاء أوروبا وأسبانيا نتائج ثرية وأذكت جذوة المناقشات الحامية في الأوساط الفكرية. ووصلت ترجمته لشرح ابن رشد على أرسطو إلى باريس تقريبا في نفس الوقت الذي وصلت فيه إلى بلاط فريدرك في بلرم Palermo، أي في وقت يقع ما بين سنتي ١٢٣٠م و١٢٤٠م. بل ربما وصلت بولونيا في وقت أقدم، لأن من المعلوم أن سكوت قد أقام هناك في مناسبات عديدة في الفترة المتقدمة من ذلك العقد وهو في طريق عودته من أسبانيا إلى بلاط فريدرك. وربما كان الشرح في الحقيقة أحد النصوص الرشدية العديدة التي سيدرسها جويدو كفالكانتي Guido Cavalcanti في بولونيا.

وفي باريس، كان لترجمات سكوت أصداء كثيرة قادت إلى نقاش حاد عقودا عديدة مما أدى إلى تطور لم يسبق له مثيل في التراث البحثي الأرسطي الرشدي. وحدث اندلاع مشابه للجدل في إنجلترا، حيث وصل الأمر بروجر بيكون Roger Bacon إلى حد الشك في صحة ترجمات سكوت، بسبب الغيرة الحرفية كما يقول البعض. وفي بولونيا وتوسكانيا Tuscany، أصبح سكوت رمزا للمعرفة الجديدة وشخصا معبودا غامضا، ضمنت الصور الأدبية التي رسمها له دانتي وبوكاشيو بعد عدة قرون شهرته الأبدية بعد وفاته. غير أن الأهم من هذا كله هو أنه ينبغي تذكره وفهم أهميته من حيث علاقته بالبلاط الذي أحبه قصارى جهده والملك الذي خدمه أحسن خدمة، أعني فريدرك الثاني ملك صقلية، «أعجوبة العالم» *stupor mundi* و «مُشكِّل العالم» *immutator mundi*.

على الرغم من أننا مهتمون أساسا بالتاريخ الأدبي، فلا بد في الواقع من أن يشكل التاريخ الفكري وتقلباته ومنعطفاته عوامل حاسمة في البيئة العامة التي

أُنتجت وتُقبلت فيها النصوص الأدبية، ولذلك فإنها جزء ضروري من اعتباراتنا. ثم إن الانقسامات المعاصرة بين الأدب والظواهر الفنية والفكرية الأخرى ليست متطابقة دائما مع تلك الانقسامات التي كانت سائدة في العصور الوسطى، إذ يمكن أن تكون الحدود الفاصلة قد كانت مختلفة جدا. فترجمات كثير من النصوص التي نعدّها الآن جزءا من حقول معرفية مثل العلم والفلسفة كانت متوافرة وشائقة لأولئك الذين سيكتبون نصوصا متخيلة أيضا. فليس بالإمكان مواصلة التمسك بأن التأثير العربي، الناتج عن طريق ترجمة النصوص المهمة، قد كان محصورا في مجالات غير المجالات الأدبية، لأن مثل هذا الموقف يتكىء على وجهة نظر متنافية مع الزمن حول ما يشكل الأدب، ويفترض وجود فصل عشوائي بين قطاعات مختلفة من الجماعات الفكرية والفنية.

ومع ذلك، فحينما تصلنا ترجمات كثيرة في مجالات هي بوضوح مجالات غير أدبية، فإن التساؤل عن السبب الذي من أجله لم يصلنا إلا القليل من النصوص الأدبية الحقة، مثل الشعر، هو تساؤل ما زال محيرا لكثير من الدارسين، هذا على الرغم من أن هذا الغياب لنصوص محفوظة قلما يشكل دليلا على أن المجال الأدبي قد كان مقاوما لمثل هذه التأثيرات بطرق لم تقاوَم بها المجالات الأخرى. إن هذا لأمر مله إلى حد كبير. فثمة جوانب عديدة للظواهر الفنية والأدبية لا تتطلب ترجمات مباشرة أو صحة مقررة لكي تصبح جزءا من ثقافة مختلفة. وفوق هذا كله، وبالنظر إلى هرمية الأنواع المختلفة من المواد بالنسبة لمعتقدات المترجمين (ومن وظفهم)، وبالنظر إلى النقص النسبي في المكانة أو الاحترام اللذين منحوهما للأدب الخيالي الأوروبي المنتج باللغة الدارجة في أوروبا (وهذا يتضمن العالم الذي كان تحت السيطرة العربية والعالم الذي كان تحت السيطرة اللاتينية على حد سواء)، فإن من المنطقي بما فيه الكفاية افتراض أن القيمة المحسوسة لهذه الأعمال قلما كانت تعد متكافئة مع الوقت والجهد اللازمين لترجمتها. لقد كان الطلب على ترجمات الأعمال التي كانت تعد أساسية طلبا شديدا إلى درجة أن التجاهل النسبي لمواد متخيلة فقط، لم تكن تخدم إلا المتعة، لهو بالكاد تجاهل يوجب الدهشة. وفي ذلك الوقت أيضا، كان المترجمون دارسين، فعدوا الأدب الشعبي دون شك أدبا خارجا

كثيرا عن مجال عملهم الحرفي (وأقل منزلة منه)، بغض النظر عن المتعة التي يمكن أن يكونوا أنفسهم قد حققوها من خلاله في أوقات فراغهم. إن حقيقة أن هذا الأدب هو الآن جزء من النصوص الأدبية المعيارية التي قد يكرس الدارسون وقتهم لها بكل فخر لا يعني أن هذا قد كان دائما هو الحال.

إضافة إلى ذلك، فإن جوانب معينة من المدونة الأدبية كانت محتاجة إلى قليل من - أو لم تحتج إلى - ترجمة علمية لكي تُنقل، ولذلك فقد تركت غير مترجمة. فالأغاني والموسيقى، التي هي ما نعنيه حقيقة عندما نقول القصيدة الغنائية القروسطية، تنتمي دون شك إلى هذا الصنف. إن العوائق اللغوية لا يمكن عقلا أن يقال عنها إنها تمنع نقل الأغاني والموسيقى وتحويرها في نهاية الأمر من ثقافة لغة واحدة إلى ثقافة لغة أخرى، خاصة عندما تكونان متتاخمتين جغرافيا وتظهران درجة معينة من الاهتمام ببعضهما، كما كان عليه الحال هنا. ولكن على أية حال، يتضح أيضا أن ترجمات الشعر المغنّى والمؤدى ربما كانت غير ضرورية على الإطلاق في كثير من الحالات التي نعتقد أنها كانت ضرورية لإثبات التأثير. فلماذا كان ينبغي على أي شخص أن يترجم الأغاني العربية في البلاطات الأرجونية أو الصقلية، بينما كان في مقدور أغلب الرجال المتبحرين والمهذبين هناك أن يفهموها ويستمتعوا بها في لغتها الأصلية؟

وحتى في مجال القصة، فإن فرضية العوائق اللغوية الكؤود لهي فرضية مضللة. فإذا افترضنا أن أدب القصة (أو القصيدة الغنائية) قد نُقل من جيل إلى جيل آخر عبر نصوص مكتوبة فقط، أو حتى عبر نصوص مكتوبة غالبا، فعندئذ سيشكل غياب المعرفة الواسعة بالعربية خارج الأندلس وصقلية، والافتقار إلى ترجمات معروفة، عائقا خطيرا في وجه قبول أي تواصل ذي شأن. غير أن اللحظة التي يستطيع فيها المرء أن يتمسك بمثل وجهة النظر هذه في علم التاريخ الأدبي لهي لحظة قد انتهت منذ مدة طويلة، وازداد كثيرا فهمنا لحيوية النقل الشفاهي (وليس فقط ذلك المتضمَّن في ما يسمى بالأدب القالبي formulaic) وقوته وفعاليته. فإذا كان بوكاشيو يضمن أقصوصاته التي تربو على المئة بعض القصص التي قد سمعها من شخص آخر، فلماذا لا ينبغي أن يكون بعضها قد جاء في نهاية الأمر من تقاليد

الحكي الذي أُفصح عنه في بداية الأمر في أوروبا بالعربية أو بالعبرية؟ وهل نحتاج إلى إثبات أنه كان يمتلك في مكتبه نسخة جيدة من *محاضرات العلماء* أو من *ألف ليلة وليلة* لكي نقدم هذه الأعمال بوصفها مصادر؟

فطالما كانت الثقافة العربية تشكل قوة في أوروبا، فإن أمر مكوناتها لم يكن يخفى عن الأوروبيين الآخرين الذين لم يعرفوا بطبيعة الحال أي قدر من العربية والذين لم يحصلوا على هذه المعلومات حصرا من ترجمات رسمية مكتوبة نستطيع الآن أن نؤمل في العثور عليها في خزانة ما يعلوها الغبار. إن أثر الترجمات الكثيرة والشديدة التنوع والمؤثرة فعلا التي أُنجزت قد فاق الأثر الذي أحدثته على قراء الترجمات أنفسهم. لقد ضمنت عوامل كثيرة أخرى لأولئك الأوروبيين الذين لم يعرفوا العربية، خاصة أولئك الأوروبيين، من أمثال الفنانين، الذين ربما لم يكن حب الاستطلاع لديهم ليحترم الحدود الرسمية، أنهم سيحصلون على سبيل غير مباشر للوصول إلى هذه النصوص. فلقد شكلت الأندلس وأسبانيا كلها وقطاع كبير من السكان الصقليين جسدا من المترجمين الشفويين غير الرسميين، أعني الأشخاص الذين كانوا يتحدثون اللغتين أو الثلاث أو حتى الأربع والذين تنقلوا بحرية بين اللغات والثقافات المختلفة لأوروبا القروسطية وحالوا دون احتمال وقوع جهل كامل بمجتمع ما من قبَل المجتمع الآخر. لقد كان المترجمون أنفسهم، خاصة في أوج زمن الترجمات، جوالين ويمكن اللقاء بهم وهم يجوبون جميع بلاطات أوروبا ومراكزها الفكرية. فرجال مثل ما يكل سكوت وبطرس الفونسي لم يعملوا بوصفهم مترجمين لنصوص مكتوبة فحسب، بل أيضا بوصفهم مترجمين أقل رسمية لجوانب عديدة من جوانب الثقافة. ومما لا شك فيه أن ثمة دورا لا يقل أهمية قد لعبه عدد كبير من المهاجرين، الذين كان كثير منهم متضلعين من الثقافة، والذين فروا باتجاه الشمال من ويلات الحروب في أسبانيا، ولعبه رجال ونساء أقل تضلعا غير أنهم بالطبع لم يكونوا خلوا من الثقافة، عاشوا خدما وعبيدا في بلاطات مثل بلاطات إقيطانة عقب احتلال بربشتر.

إن الأمر لا يتطلب أكثر من {حدوث} حالة ترجمة شفوية واحدة – أداء مغن بالبروفنسية لجوهر أغنية في العربية، إعادة رواية قصة من *ألف ليلة وليلة* بالإيطالية

أو الإنجليزية – لكي يحدث نقل شيء من الأدب من لغة وثقافة واحدة إلى أخرى. إنها لمفارقة تاريخية أن نفترض أن التطورات في الأدب قد كانت مشروعا علميا لا غير. إن هذه المصادر لم يُتحقق من صحتها باستمرار أو يُشتغل بها فقط في طبعات أو ترجمات نهائية، خاصة قبل مقدم الكتب المتاحة للاستعمال بشكل واسع وفي حقبة زمنية كان فيها الأداء والنقل الشفاهيان شائعين. والأهم من هذا هو أنه يجب علينا أن نطّرح فكرة في هذا المجال، كما في مجالات أخرى، مؤداها أن التأثير يعني أو يستلزم نقلا مَهينا، وأن نتائجه تسفر عن نص لا يمكن تمييزه عن النص الذي أثر فيه، أو أن الانحرافات التناصية intertextual المعقدة هي فقط مجال الكاتب الحديث أو مجال مقصور «بحق» على النصوص الأوروبية. فمن الواضح أن التأثير يكون أكثر انتشارا في بعض الحالات من الحالات الأخرى، ويكون في بعض الأحيان صريحا وبارزا وفي أحيان أخرى لا يكون كذلك، ويكون في بعض الأحيان متجليا في التشرب والتحوير وإعادة الكتابة، وفي أحيان أخرى في إنكار أو نص مضاد أو فراغ. إننا نستخدم المصطلح في بعض الأحيان ليدل على البيئة الثقافية والأدبية العامة ويستدعيها، وفي أحيان أخرى ليدل على شيء أكثر تحديدا، وفي أحيان أخرى ليدل على إلهام عام جدا. وكل هذه التفاصيل الدقيقة في الفهم والتحليل لازمة عندما نناقش التأثير الأندلسي، لأن من الواضح أنه قد كان، مثله مثل أي تأثير آخر، مشروطا بتعقيدات رابطة نصية وثقافية.

فريدرك، حوالي ١٢٤٠م

كان البلاط النورماندي، أولا تحت حكم روجر الثاني الذي حكم من سنة ١١٣٠م إلى سنة ١١٥٤م، وخاصة تحت حكم حفيده فريدرك الثاني الذي حكم من سنة ١٢١٥م إلى سنة ١٢٥٠م، جوهرة متألقة في أوروبا.[٩] فبلاطات السلاطين المعمّدين كانت مراكز للعلوم العربية، وكانت، خاصة تحت حكم فريدرك، مصادر لذلك النوع من الثقافة والعلم الذي يمكن أن يوصف بالكلمتين التاليتين: أعجوبة *stupor* و مُشكِّل *immutator*. فهاتان الخاصيتان – استنبات اللغة

العربية وما يشكل «الأعجوبة» و «المشكِّل» - قلما يمكن فصل إحداهما عن الأخرى في ذلك القرن.

لقد نشأ فريدرك منذ طفولته مع العربية التي لم تكن مجرد إحدى لغات بلاطه، بل كانت لغة أتقنها في شكلها الفصيح إتقانا جيدا بحيث أصبح في بعض الأوقات قادرا على تصحيح مترجميه الرسميين. غير أن المعرفة بالعالم العربي التي شكلت بلاط فريدرك كانت أكثر من مجرد معرفة أكاديمية أو معرفة عن طريق الكتب. فالتطبع الثقافي ثمة كان مكتملا تماما إلى حد أن الزوار ربما حسبوه شيئا آخر. ولم يكن ثمة عوائق لغوية، فأصبح بلاط فريدرك مكان استقطاب للأدباء والمفكرين من أنحاء العالم. فالملك كان يلبس تاجا ذا تصميم بيزنطي وحللا مطرزة بالعربية. حقا، لقد كان يشبه كثيرا أميرا أو سلطانا قويا، بحريمه وحرسه الملكي من المسلمين، وقصره الغاص بالخدم والموظفين العرب والإغريق. ولقد قام فريدرك نفسه بإجراء مراسلات واسعة مع المسلمين واليهود المتضلعين من كل من الأندلس والشرق الأوسط. غير أن الأمر الأشد أهمية والأشد تخويفا بالنسبة للكنيسة هو أن فريدرك قد كان مستنبتا دؤوبا للمعرفة من أي المصادر ومن كل المصادر وجامعا للمخطوطات من كل أرجاء العالم المتقدم، وكان - حقا - كاتبا جديرا لرسائل معمقة في مختلف الموضوعات. لقد كان بلاطه عاصمة فكرية لعالم كان في زعزعة بسبب الترجمات القادمة من أسبانيا التي كانت تنتشر في جميع أنحاء الشمال، ولقد ألقى فريدرك بنفسه في وسطها فأصبح راعيا للمعرفة الجديدة بالقدر الذي كان يستطيعه أي رجل فرد.

إن مجرد قائمة مجملة للنشاط الفكري في بلاطه لتعطي المرء فكرة عن الدرجة الشديدة التي كان فيها فريدرك منغمسا في علوم أوروبا الجديدة - وكيف أن كثيرا منها قد كان أندلسيا وعربيا. لقد أمر بترجمة أعمال كل من أرسطو وابن رشد في وقت مبكر من حكمه وأرسل نسخا من أعمالهما إلى باريس وبولونيا. إن رسائله المرفقة بهذه الترجمات، المرسلة إلى الطلاب والمعلمين على حد سواء، لتكشف النقاب عن مدى شدة اعتقاده بمركزية عمل ابن رشد. ولأن ابن رشد كان هو المفكر الذي استهواه غاية الاستهواء، لم يعتمد كثيرا على دارسي الإغريقية الذين كانوا في

متناول يده، أولئك الدارسين الذين كان بإمكانهم إعطاؤه ترجمات مباشرة لأرسطو. لقد اعتمد عوضا عن ذلك على دارسي العبرية والعربية الكثيرين الذين كان قد استقدمهم من أسبانيا. لقد كان معجبا بعمل ابن ميمون *دلالة الحائرين Guide for the Perplexed*، فأمر بأن تشاع ترجمات هذا العمل اليهودي الأسباني العربي. وكانت مراسلات فريدرك مع الرجال المتبحرين الذين كانت العربية والعبرية لغتيهم مراسلات جمة، وكان من عادته أن يوجه إليهم قوائم طويلة من الأسئلة التي تدور حول أيما عدد من الموضوعات. أما مكنوفه المهم فقد كان بطبيعة الحال مايكل سكوت، الذي تتضمن ترجماته أجزاء من كتاب *ما وراء الطبيعة Metaphysics* وشروحه العربية وكتاب *عن الروح De animalibus*، المهدى إلى فريدرك. أيضا، كان فيبوناشي Fibonacci، وهو نفسه دارس للرياضيات العربية، حاضرا ومقربا في بلاطه. وكانت الطبعة الثانية من كتابه *المعداد Liber abaci*، الذي سيقرر في نهاية الأمر نظامَ العدد الأندلسي أساسا للرياضيات الحديثة، ستهدى إلى فريدرك. ولقد تم أيضا في هذا البلاط - البلاط الذي كان يغص بالنجوم الذين قدموا من الأندلس، ومدويا بأصوات الغناء العربي المنبعث من الحريم وبالشعر العربي الذي كان يلقيه الرجال المتبحرون الكثيرون، ومجلجلا بالعلوم الجديدة لذلك العصر؛ علوم ابن رشد وابن ميمون وفيبوناشي وسكوت - ميلاد أول مدرسة للشعر الغنائي المنظوم باللغة الدارجة الإيطالية وازدهارها في ظل تشجيع فريدرك الدؤوب كما يبدو. حقا، فبانتصاف فترة حكم فريدرك، لم ينافس بلاطه طليطلة بوصفه مركز الترجمات فحسب، بل نافس أيضا مراكز كثيرة أخرى في أوروبا بوصفه مركزا لعظيم علم وثقافة.

لقد كان فريدرك مؤلفا جديرا لرسائل معمقة في موضوعات شديدة التنوع. فعندما كتب رسالته التي قُدّر لها أن تكون أفضل ما يُتذكر، حول علم البيزرة، استعمل عددا من الرسائل العربية التي كتبت في هذا الموضوع مراجع له. غير أن العمل معه لابد أنه كان شاقا، إذ كان يتفحص بدقة متناهية ترجمات هذه المصادر التي قام بعملها ثيودور الأنطاكي Theodore of Antioch، أحد أشد مترجميه للعربية نفاسة. ولأنه وجد هذه الترجمات قاصرة، فإنه على ما يبدو قد قام بتصحيحها

بنفسه قبل أن يبدأ كتابته الخاصة. ولقد كان فريدرك أيضا شاعرا وراعيا كريما في الوقت ذاته. إن «المدرسة الصقلية» *scuola siciliana*، (*) أول شعر لإيطاليا الجديدة، لتدين بجوهر وجودها لإحسانه. أما كم تدين للثقافة، الثقافة العربية في الغالب، التي ملأت البلاط الذي غُني فيه لأول مرة وميزته، فأمر لم يتم سبره على الإطلاق.

إن سمعة فريدرك خلال حياته لتخبرنا كثيرا عن وجهة النظر التي تمسك بها كثير من الأوروبيين الآخرين حول العالم الثقافي والفكري الذي قلما نستطيع أن نميز عنه الملك نفسه، الذي كان على الأقل مسيحيا بالاسم. لقد كان دون خجل مرتدا ثقافيا وراعيا دعويا للثقافة العربية على حد سواء. وكان بلاطه قمة من قمم الثقافة الأوروبية، وكثيرا ما كان فريدرك نفسه محترما ومحل إعجاب ومحسودا في بعض الأوساط. غير أنه كان لعنة منزلة على الأصوليين، فطُرد من الكنيسة في مناسبات عدة، تماما كما طرد وليم الإقيطاني. ففي مجلس ليون Lyon الكنسي، أوضح البابا أنوسان الثالث Innocent III أن مخالطة فريدرك للهراطقة (الذين كانوا بالنسبة لفريدرك مجرد دارسين وعلماء) قد تسببت في هرطقته هو. إن كون فريدرك لم يكن ليفارق مستشاريه، وهم رجال من مثل معلمه العربي للمنطق، حتى في حملته الصليبية سنة ١٢٢٨م، ما كان ليساعده كثيرا. حقا، لقد كانت معاشرته الحميمة هناك لأعداء الصليبيين - مستخدما الحملة الصليبية بوصفها مجرد فرصة أخرى لتعلم ما كان يُتعلم في ذلك الجزء من العالم - أقل من مستحبة عند المؤسسة الكنسية.

(*) «المدرسة الصقلية» مصطلح يطلق على مجموعة شعراء من صقلية وجنوب فرنسا وإيطاليا وتسكانيا تجمعوا في بلاطات فريدرك الثاني وابنه مانفرد Manfred، واتخذوا من اللغة الدارجة، عوضا عن البروفنسية، أداة نموذجية لشعر الغزل الإيطالي، وكان لهم الفضل في ابتكار شكلين شعريين إيطاليين هما «الكنزوني» و«السونت». وذلك بتأثير من التقاليد الشعرية البروفنسية والفرنسية الشمالية والعربية. وكان من بين شعراء المدرسة الصقلية المرموقين جايكومو دا لنتينو Giacomo da Lentino، وجايكومو بوجليس Giacomo Pugliese، وورينالدو دي أكينو Rinaldo d'Aquino [المترجم].

لذلك، فقد كانت الهيبة والاحترام اللذان كان ينظر من خلالهما إلى فريدرك ممزوجين بشيء من الارتياب في أن ثقافته وعلمه العظيمين قد أفسدا مسيحيته أصلا. وسواء أكان هرطقيا أم أعظم عالم في زمنه، فقد كان هذا أمرا متعلقا بمنظور أيدلوجي لا غير. لقد نُظر إليه، كما نظر إلى الأندلس نفسها، نظرة اندهاش وإعجاب وحسد ممزوجة بخوف وارتياب. فالاندهاش والإعجاب تولدا عن طريق ملاحظات علوم البلاطات العربية المتقدمة وتقاريرها، بلاطات الأندلس وصقلية على حد سواء، التي كانت فيها ترجمة مخطوطة إغريقية أو قراءة أعمال أرسطو في ترجمات عربية عريقة مع شروحها تشكل حدثا يوميا، لكنه حدث كان فوق متناول أولئك الذين لم يكونوا مخالطين لهذه الأوساط. ويبدو أنه سيظل حلما يصعب تحقيقه لفرد إيطالي يعيش بعد قرن كامل من الزمن. فبترارك، على سبيل المثال، الذي كان يجاهد معلمه الفظ النابيء الذي كان يعلمه الإغريقية، لم يمقت العرب الذين كانوا يمتلكون مثل هذه المنافع فحسب بل نظر إليهم بوصفهم دونه في العلم.

لقد كان هذا الموقف ظاهرا للعيان في القرن السابق، وقد تولد عن حسد للثراء والرفاهية الماديين اللافتين للانتباه اللذين لا بد أنهما قد ظهرا في بعض الأوقات عند الأوروبيين الآخرين مرتبطين بالقدرة على قراءة العربية. إن الخوف والارتياب عائدان إلى أسباب متعددة. ففريدرك لم يُؤو أمثال مايكل سكوت والترجمات والمترجمين الذين استقدمهم من أسبانيا فحسب، بل قام باحتضانهم. وشجع فريدرك أيضا على نمو العلم في مجالات مثل الطب الذي نظر إليه الأوروبيون بعداء وتخوف مستحكمين. فالرشدية ذاتها كانت ماتزال مصدر فزع وتخوف في أنحاء كثيرة في أوروبا، وكان الحراس القدامى ينظرون بهلع عظيم إلى فريدرك الذي كان تلميذا لابن رشد ومروجا له وإلى الأندلسيين الذين أخرجوه. فعندما نظروا إلى بلاط فريدرك وعندما علموا بالتقدير الذي يُنظر به إليه، وعندما أدركوابأن الرشدية كانت أكثر من ولع زائل، لابد أنهم قد رأوا أنفسهم في بعض الأحيان حراسا مخلَّفين.

أعتقد أننا نستطيع تبرير قراءة مختلفة جدا لقصة أوروبا القروسطية من القرن الحادي عشر الميلادي إلى القرن الثالث عشر. فقراءتنا لذلك النص سوف تخبرنا

بقصة مختلفة بعض الشيء عن القصة التي نشأنا عليها حول دور العرب ومصيرهم الذين أصبحوا أوروبيين أحيانا، لكنهم لم يضيعوا ميراثهم اللغوي أوالثقافي الخاص أبدا. إن قراءتنا ستلاحظ أن المراكز الفكرية والفنية لأوروبا التي لم تفتح قد كانت، في وقت أو آخر خلال العصور الوسطى، تعج في الواقع بالنشاط الذي أشعلته وأوقدته الاحتكاكات بالأندلس ونتاجاتها المادية والثقافية والفكرية. فالأجزاء التي لم يفتحها الإسلام قط من أوروبا كانت مع ذلك متأثرة كثيرا عن طريق آليات إمبريالية ثقافية وفكرية كانت أكثر تعقيدا وفي الغالب أشد إكراها. ونظرا لأن العالم المسيطر على العصر، الذي كانت فيه العربية اللغة الفذة، لم يكن خارجيا أو ثانويا بالنسبة للاهتمامات الرئيسة لأولئك الذين ظلوا يتحدثون اللاتينية ونسلها من اللغات الدارجة، فإنه قلما كان بعيدا عن أذهانهم، ولم يكن على الإطلاق فوق متناولهم، وكانت تأثيرات هذه الاحتكاكات مستفيضة ورئيسة. لقد كانت تشكل غالبا دم الحياة الفكرية لمراكز شمالي أوروبا، وغالبا أيضا ما غذت الطليعة الخطيرة والمحظورة.

وماذا عن الأندلس، أسبانيا ذاتها، وعن صقلية التي خسرها العرب لصالح النورمانديين في القرن الحادي عشر الميلادي، ولكنها التي ظلت بعد ذلك مركزا أكثر حيوية للعلوم العربية؟ إن كلتيهما لم تكونا، كما ستخبرنا بالتأكيد هذه القصة، جزأين من أوروبا ذاتها فحسب، بل كانتا، بطرق متعددة وفي أوقات كثيرة، مركزين كان المرء يذهب إليهما ويضعهما نصب عينه طلبا لعدد من اللطائف المادية والفكرية. فلقد نشأ في كلا الموطنين، وخاصة في الأندلس، ثقافة أوروبية جديدة متكافلة، ثقافة ثلاثية ثرية ثراء منقطع النظير مؤسسة على التعايش السلمي نسبيا والمثمر في كثير من الأحيان، ولبعض الوقت، لذرية إبراهيم، أبناء إسماعيل وإسحق على حد سواء.[١٠] لقد وجدت بيئة استطاعت فيها الأشكال الأدبية المهجنة، مثل الموشحة والزجل، أن تنشأ وتزدهر. فالأندلس خلقت جوا اجتمعت فيه العلوم الموروثة للثقافات الثلاث المنفصلة وعُرض بعضها على بعض بشكل فعال، وفي كثير من الحالات بشكل مثمر. وبهرت نتاجات هذه الأرض النسول الثرية بصورة غير معهودة كلا العالمين اللذين انتمت إليهما. فابن رشد سيتألق في

الغرب لكنه سيكون منسيا في الشرق إلى حد كبير، وكتابات ابن حزم كانت تدرس في الشرق أكثر منها في الغرب. غير أن الأندلس كانت جزءا من العالمين «كليهما»، وليست جزءا خارجا عن كليهما، كما تخبرنا بذلك غالبا قراءتنا القديمة.

لذلك، فإن من المفيد بالنسبة لقارىء النصوص القروسطية أن يستحضر هذه الصورة لماضينا وتراثنا القروسطيين. فهذه الصورة تؤكد على أن حضور هذا الكيان الثقافي الجديد والمختلف «ضمن» أوروبا قد كان يشكل قوة هامة في التطورات الفكرية والأدبية لبقية أوروبا. لقد كانت قوته في بعض الأوقات قوة سلبية، قوة رد الفعل المجسدة في أعمال بطرس المكرم والإكويني، غير أن هذا قد كان يشكل الباعث والإثارة لعدد من النصوص العظيمة لتلك الفترة. وفي بعض الأحيان كانت النتيجة أكثر إيجابية؛ فلكل بطرس وإكويني كان ثمة وليم وفريدرك. وعموما، إذا ما أخذنا في الحسبان تركيبة الصراعات السياسية والأيدلوجية العاجلة والماسة غالبا بين العالم العربي وبقية أوروبا من جهة، وتفوق الأندلس المادي وإنجازاتها الفكرية والفنية الشديدة الوضوح غالبا من جهة أخرى، فسيكون الأمر مدهشا إن لم يكن قد حدث شيء من الجدل المهم.

لذلك، فقد كانت الأندلس تشكل مركزا رئيسا للعلوم أُدخلت منه أنواع مختلفة من التقاليد الفكرية إلى بقية أوروبا عبر ثروة هائلة من الترجمات، و«آخر» حيا وحاضرا جدا نُظر إلى ملامحه المادية والثقافية - أعني تلك الجوانب من حضارة يحتاج إكبارها إلى قليل من الترجمة أو إلى لاشيء منها - بإعجاب كبير في كل أنحاء أوروبا، وتُبنيت وحُورت في حالات عديدة. ولدينا أيضا دلائل كثيرة تدل على أنه بالرغم من العداء السياسي والازدراء اللاهوتي اللذين كنهما الأوروبيون للثقافة العربية في الأندلس وصقلية، فإن هذه الاعتراضات الرسمية من المؤسسة الحصينة لم تنجح نجاحا تاما أبدا في تخفيف إغوائية تلك الثقافات أومفاتنها العديدة بالنسبة لكثير من الناس الذين تشبهوا بها واعتقدوا بأن لديها كثيرا تقدمه.

إن ما أريد أن أثيره هو رؤية ليس لعالَمين منفصلين بل لعالَم واحد ميزت فيه رابطة أخذ وعطاء قوية العلاقات بين عضوي جماعة. إن مثل هذا الإدراك أيضا يعترف بأن الإمكانات المسيلة للعاب التي قدمها المثال الأندلسي لأوروبيين غير

أندلسيين كانت تشكل حضورا بالغ الأهمية وقوة مشكّلة. وسواء أكان قد قُبل أم رفض، كليا أو جزئيا، فقد كان عنصرا محددا قويا في التاريخ الأوروبي، حضارة لم تكن معزولة عن بقية أوروبا. فالحال كانَ على النقيض تماما، خاصة من القرن الحادي عشر الميلادي إلى القرن الثالث عشر. حقا، لقد كانت الأندلس إلى حد بعيد في صميم نهضة القرن الثاني عشر. لقد كانت مركزا لأوروبا، المكان الذي أشع منه كثير مما كان جديدا ومثيرا وخطيرا وداعيا للجدل.

لاشيء من هذا، بطبيعة الحال، يثبت أي شيء حول أي نص أدبي مخصوص من نصوص الفترة القروسطية. ولا يُراد به ذلك. إن ما أريد به هو أن يبين أنه إذا انتخبنا هذه الحقائق من مخزون حقائقنا عن العصور الوسطى، فإننا سنكتب تاريخا يجب أن يُنظر من خلاله إلى كثير من النصوص بطريقة مختلفة عن الطرق التي نظرنا بها من قبل إليها. إنه رواية للقصة التي لا تقصي بطرس الفونسي إلى مرتبة الأجنبي، ولا تنظر إلى معرفة وليم الإقيطاني بالأغنية العربية على أنها شيء بعيد أو صعب التخيل، ولا تتخيل أن شعراء التروبادور المتأخرين قد تجاهلوا العالم الذي غنى فيه المسيحيون واليهود والعرب، ولا تنسى أن شعر «المدرسة الصقلية» قد تُغني به في بلاط كانت تُسمع فيه العربية مرات كثيرة تماما مثل كثرة المرات التي تسمع فيه اللغة الدارجة الرومانثية التي كُتب بها. أما كيف يمكن أن يغير هذا في النهاية من الأساليب التي نقرأ بها هذه النصوص ونفهمها فشيء لا نستطيع الإجابة عنه بعد.

لا أشك في أن بعضهم سوف يتهمني بأنني قد تجاهلت في هذه الخطة كل العناصر الثقافية الأخرى التي يُفترض تقليديا أنها مركزية بالنسبة لعالم الأدب القروسطي. أنا لا أقترح شيئا من هذا. وأنا لم أقترح، ولن أقترح، أن الكنيسة والمسيحية لم تكونا تشكلان ملمحا أساسيا وهاما، أو أن نص أوفيد Ovid لم يكن نصا مهما. غير أن هذا يبدو لي غير محتاج إلى اعتذار، فمعظم الدارسين لا يحتاجون إلى أن يُقنعوا بأنها مهمة. إن مهمتي ليست بطبيعة الحال أن أحتج من غير داع لمركزية العناصر اللاتينية والمسيحية في الحياة الأدبية الأوروبية القروسطية، ولا أن أحتج لتقنين نصوص أوفيد أو أغسطين أو فرجيل Virgil بوصفها خلفية رئيسة

للأدب العامي الرومانثي القروسطي. فهذه قد كانت مهمات معظم الأعمال التي أنجزت في هذا المجال منذ أن أصبح مجالا للبحث العلمي. فهي مواقف ليست في حاجة إضافية إلى حجة أو إقناع دامغين.

غير أنني لا أحاج ضدها، مثلما أُتهم الآخرون الذين ناقشوا معقولية هذا التأثير العربي أو ذاك، ولا أقترح أن نهمل أو نتجاهل ما أصبح جليا منذ سنوات عديدة جدا: أي الأسس المسيحية والجرمانية والسلتية التي هي جوهرية بالنسبة للتاريخ الأدبي القروسطي. أنا أحاج بأن هذه الأسس ليست حدود العوامل أو المراكز الجوهرية للعالم القروسطي، أعني الحدود الضرورية لدراستنا، العوامل المشكلة الوحيدة، الخلفية الوحيدة. وأريد أن أزعم دون تردد بأننا عندما نهمل القوى الأخرى التي ستكون بالمثل واضحة في أهميتها ومركزيتها عندما نكون متحررين من بعض التصورات المسبقة المشروطة أيدلوجيا، سنكون قد أفقرنا كثيرا رؤانا للأدب القروسطي وعالمه.

هوامش الفصل الثاني

١- بالنسبة لوليم، انظر بيزولا ١٩٤٠ لتقف على حياته وعهده وحملاته الصليبية إلى فلسطين والأندلس على السواء، وعلى امتزاج الثقافات في بروفنس، وعلى تردد شعراء التروبادور على بلاطات شمالي أسبانيا الحديثة العهد بالاسترداد. ودراسة ديفورنكس Defourneaux ١٩٤٩عمل مرجعي مفيد حول الاتصالات والتفاعلات الواسعة الممتدة فوق جبال البرت التي شملت كل واحد من الكلونيين Cluniacs والحجاج وشعراء التروبادور والتجار وآخرين. ودراسة دينومي ١٩٥٣هي دراسة مسعفة فيما يتعلق بمزيد من الاتصالات الفكرية وسهولة وصول الفكر الأندلسي إلى غير المتحدثين بالعربية. وانظر فرنك ١٩٥٥ «أ» لتقف على المزيج الثقافي للبلاطات القطالونية وعلى الحضور المستمر لشعراء التروبادور البروفنسيين في شمال أسبانيا والمناطق المتاخمة لها (التي يمكن أن يُنظر حولها أيضا مقدمة دراسة مارشال Marshall ١٩٧٢، ودراسة الفار Alvar ١٩٧٧)؛ ويقدم لاساتر Lasater ١٩٧٤، وماركس ١٩٧٥، وبين Payen ١٩٧٩، وصفا حديثا للمزيج الثقافي الأندلسي الشديد في البيئة الفكرية والفنية لأول شاعر تروبادور. والرواية العربية الحادثة بربشتر مترجمة في دراسة دوزي ١٨٨١، وأعيدت روايتها في عدد من المصادر المقتبسة أعلاه. ويقدم فارمر Farmer ١٩٢٦، و ١٩٣٠، ورببيرا اي تراجو Ribera y Tarrago [١٩٢٧]

١٩٧٥ ، وليمي ١٩٦٦ تفاصيل إضافية عن الموسيقى والآلات الموسيقية الأندلسية وعن شيوعها في بقية أوروبا. وعن جربرت، انظر المصادر المقتبسة أدناه حول الثورة العلمية؛ وانظر أيضا ستيرن ١٩٥٣ وولف ١٩٦٨ . وأوضح مصادر التاريخ الأدبي الثقافي العام للأندلس وأحدثها هو منرو ١٩٧٤ ، وتاريخ شاك Schack ١٨٦٥ هو من أقدم تواريخ ذلك الأدب. ودراسة بيريز ١٩٥٣ هي دراسة فذة وثاقبة. وفيرنت ١٩٧٢ هو مصدر مرجعي مفيد. انظر أيضا الترجمة الأسبانية الحديثة لبيريز (١٩٨٣).

٢- ربما عُـدّ هذا حجة تدل على جهل من قبلي، لكنه في الواقع حجة لصالح المنظورية الصحيحة. إنني أسلم بأهمية معرفة ما هي المصادر المتنوعة الأصلية للتقاليد القصصية المتجسدة في نص مثل *محاضرات العلماء*، ولا أزعم بأن جهود المتخصصين في الدراسات العربية في كشف أو تقرير الروابط المحتملة للموشحات بالشعر العربي الآخر، ربما بالشعر الجاهلي، ليست مشاريع جديرة بالاهتمام. غير أن السؤال هو هل يمكن أن نقدم حجة معقولة على أن تلك المعرفة أو تلك الدراسات هي ذات صلة بدراسة الدور الذي لعبته هذه النصوص في تشكيل أدب الرومانث القروسطي. إن جزءا من مهمة التراث البحثي الأدبي وعلم التاريخ هو - بالطبع - تقرير الحقيقة، ولذلك فإن من الأهمية بمكان معرفة المستويات المعقدة للقصص المروي في *المحاضرات* والروابط التي تربط الموشحات بالشعر العربي الآخر. غير أن ثمة واجبا لا يقل أهمية يقع على عاتق الدارس هو تحديد منظور وتفهم مناسبين للحقائق التي لها تعلق بالموضوع والحقائق التي تجعل القضايا مستغلقة لا غير.

٣- المصدر الرئيس حول بطرس المكرم والمجموع الطليطلي هو كريتزك Kritzeck ١٩٦٤ . انظر أيضا الفصول ذات الصلة بالموضوع من دراستي سيرولي Cerulli المنشورتين سنتي ١٩٤٩ و١٩٧٢ . وحول تأثيرات طليطلة بوصفها «مدينة منفتحة» خرجت منها مقادير ضخمة من المواد الجديدة، انظر علاوة على ذلك جونزالو مننديث بيدال Gonzalo Menéndez Pidal ١٩٥١ ، وبروكتر Procter ١٩٥١ ، و رامون مننديث بيدال ١٩٥٦ ، وليمي ١٩٦٣ «أ»؛ وانظر خاصة متلزكي Metlizki ١٩٧٧ ، و دي الفرني D'Alverny ١٩٨٢ وهما مفيدان بوصفهما ملخصين لحقل واسع. انظر أيضا المصادر المشار إليها في هامش رقم ٧ أدناه حول البلاطات النورماندية، وفي هامش رقم ٨ حول الفلسفة والثورة الفكرية. وانظر هامش رقم ١٠ أدناه لتقف على أثر التجارة والوفرة المادية. وقد نوقشت آثار الفلسفة العربية الأندلسية على المؤسسات البلاغية والتعليمية على وجه الخصوص في دراستي مقدسي المنشورتين في سنتي ١٩٧٤ و ١٩٨١ . وللوقوف على مناقشة للمواقف الدينية، فإن أكثر الدراسات توسعا هما دراستا دانيال ١٩٦٠ و سثرن ١٩٦٢ . ويقدم أديسون Addison [١٩٤٢] ١٩٦٦ وصفا مختصرا لكنه موف بالغرض. ويناقش ديفورنيه Defourneaux ١٩٤٩ ، ودانيال ١٩٧٩ ، وريتشارد ١٩٦٦ الأهمية النسبية (أو انعدامها) للعوائق الدينية بين العامة، ويسبران انعكاسات محتملة لهذا الوضع في الأدب الشعبي.

٤- الموازنات دائما ليست خالية من العيوب، وهي في بعض الأحيان خطيرة، ولكنها أيضا يمكن أن تؤدي وظيفة مفيدة في مساعدتنا على تفهم ما يكون واضحا في مجال ما، لكنه يبدو غير متخيل في مجال مواز أو مشابه. لذلك، يجب أن نتذكر في هذا المجال كم هو مهم دور الصورة غير الكاملة في عالمنا الخاص نحن. لنتذكر أنه إذا لم يرتد كل الأمريكيين بنطال الجينز الأزرق ويستمعوا فقط إلى موسيقى (روك أند رول) و (الجاز) أو يعتقدوا بالسيطرة على العالم الثالث واستعماره وسلب خيراته، فإن ذلك لا يجعل الانطباع الذي يتمسك به كثير ممن يعتقد أن هذا هو الحال، انطباعا أقل أهمية أو قوة. وفوق هذا، لا تعني بساطة الصورة وعدم صحتها أنه لا ينبغي وصفها «بالأمريكية»، لأن ذلك هو الدور الذي تلعبه في مكان ما. ولا تعني أننا نستطيع أن نتحمل تجاهل التأثير الذي قد تمتلكه هذه الصورة، سواء أكان التأثير الذي تستثيره تأثيرا تحويريا أم تأثير رد فعل.

٥- إن المرء لتصدمه المفارقة التي تكمن هنا. فهذه النظرة للمادية والحسية سوف تُدهش دون شك أغلب المسلمين، لأنهم تمسكوا، وما زالوا متمسكين، بالنظرة المضادة، وهي أن الغرب هو المادي والمتحرر جنسيا... وهلم جرا. إن دلالة هذه المفارقة تكمن في حقيقة أن هذه المواقف تستند إلى حد كبير على التخوف العام من أن الشيطان الأجنبي سوف يفسد المجتمع التقليدي وقيمه. فلا غرابة، إذن، في أن مواقف المسلمين في فترة الإمبريالية الفكرية والثقافية الغربية مشابهة كثيرا لمواقف المسيحيين عندما كانت الأدوار تشبه العكس إلى حد كبير.

٦- نكرر مرة أخرى أن الموازنات هي تبسيطات، ولكنها محتملة الفائدة: إن عداء الأمريكانية Amercanism الأيدلوجي السافر والحاد في أغلب الأحيان الذي أصبح صفة ملازمة لقطاعات مهمة من الشباب وأهل الفكر في كثير من العالم في العقود الأخيرة لم يمنع من تبني بعض أفراد هذه الجماعات نفسها عددا غير محدد من البهارج الثقافية والمادية التي هي أمريكية بشكل مميز. فأولئك الذين يندّدون بالآثار الخبيثة للتأثير الأمريكي غالبا هم الناس أنفسهم الذين يرتدون بنطال (ليفز) ويدخنون سجائر (مارلبورو) ويستمعون أكثر ما يكون إلى موسيقى (روك أند رول) وموسيقى الجاز الأمريكيتين. وفي حالات كثيرة يبدون غافلين عما قد يتراءى للبعض (وهذا غالبا ما يتراءى للأمريكيين الذين يعيشون في الخارج) تناقضا صارخا. أما فيما يتعلق بقيود الأيدلوجيا الرسمية، فمن الصعب المحافظة على أي اعتقاد في قدرتها عندما تُجابه بشهرة نفس الأنواع من التأثير الأمريكي حتى في الأقطار المكَرسة رسميا لاستئصالها. فالفرنسيون قد سنوا قوانين ضد الملامح الأمريكية Americanisms في اللغة، كانت نتيجتها مشابهة تقريبا لنتيجة الحظر الباريسي القروسطي على الرشدية؛ وبناطيل الجينز الأزرق المهربة تحقق أسعارا مذهلة في الاتحاد السوفيتي؛ وموسيقى الغرب يتغنى بها غالبا أولئك الذين لا يعرفون لغة كلمات الأغنية التي يغنونها وأولئك الذين يشدد شيوخهم ومسؤولوهم، علنيا ورسميا، في إنكارهم لتأثيرها.

٧- حول إلينور وانغماسها في الأمور الثقافية والفكرية، انظر كلي Kelly ١٩٥٠، وليجون Lejeune ١٩٥٤ و ١٩٥٨، إضافة إلى مجموع الدراسات الأكثر جدة في كتاب كبلر Kibler ١٩٧٦. ولتقف على وجهات نظر حول المظاهر والنتائج التفاعلية للحروب الصليبية، انظر الملخص وفهرس المصادر في متلزكي ١٩٧٧، وانظر النقاش الواضح والموفي بالغرض في كريتزك ١٩٦٤، وانظر إضافة إلى ذلك وجهات نظر ذات منظورات متعددة في فنيوكين Finucane ١٩٨٣ الأكثر جدة. وحول البلاطات النورماندية وأهمية الشخصيات الفكرية الجوالة هناك من أمثال بطرس الفونسي، فإن دراسة هاسكنز ١٩١٥ ما زالت موثوقا بها. ودراسة باريس Paris ١٨٨٨ مازالت مفيدة حول الصلات الأدبية المتبادلة بين البلاطات النورماندية. انظر، أيضا، مقدمات الترجمات التالية لمحاضرات العلماء: هرمس Hermes [١٩٧٠] ١٩٧٧، وكلر Keller ١٩٧٨، و ماريا جيسوس لاكرا M. J. Lacarra ١٩٨٠. وحول المصادر المتعلقة بالجيشان الفكري في هذه البلاطات، انظر هامش رقم ٨ أدناه.

٨- حول الفلسفة والجيشان الفكري للقرن الثاني عشر الميلادي وما بعده، مازال عمل هاسكنز ١٩٦١ يعتبر عملا فذا ونقطة انطلاق. وكرستلر ١٩٦١ هو إضافة ممتازة في جزئه الخاص بالفلسفة والأرسطية القروسطية. وتعد دراسة بيترز ١٩٦٨ مرجعا لا غنى عنه حول أرسطو كما فسره العرب وأعادوا صياغته ثم قُرِئَ بعد ذلك في شمالي أوروبا. وتقدم دراسة كلي ١٩٧٩ إضافة تكميلية مفيدة حول كتاب *فن الشعر Poetics*، وتتضمن دراسة لمي ١٩٦٣ عرضا مفصلا موثوقا به حول مترجمي شمالي أوروبا وترجماتهم. والدراسات المعنية بالثورة في العلوم الطبيعية والطب على وجه الخصوص هي دراسات هاسكنز ١٩٢٤، وسارتون ١٩٥١، ودونلوب Dunlop ١٩٥٨. ودراسة هاسكنز ١٩٢٤ هي أيضا مفيدة بشكل خاص فيما يتعلق بدور مايكل سكوت، وكذلك دراسة أماري Amari ١٩٥٣ (التي تقدم نص أسئلة فريدرك الموجهة إلى سكوت) ودراسة كورتي Corti ١٩٨١ الأكثر جدة. انظر أيضا المصادر العديدة حول فريدرك الثاني في هامش رقم ٩ أدناه.

٩- حول صقلية والثقافة والعلوم العربية هناك قبل الاحتلال النورماندي، راجع على وجه الخصوص دراسات أموري الفذة المنشورة سنة ١٩٣٣- ١٩٣٩ و ١٩٤٢، إضافة إلى دراسات جابريلي ١٩٥٠، و أحمد ١٩٧٥، ورزيتانو ١٩٧٥و ١٩٧٧ الأكثر تيسرا. ودراسة نوروتش Norwich ١٩٧٠ مفيدة حول فترة حكم روجر. ومن المصادر ذات الأهمية الخاصة، هناك كاتبان عربيان معاصران: الإدريسي ١٨٨٣ (عن جغرافي روجر) وابن جبير ١٩٥٢ (عن حاج أندلسي جنحت به السفينة إلى صقلية فأقام فيها برهة من الزمن). وحول فريدرك وبلاطه ومركزية العلوم والثقافة العربية في صقلية النورماندية، انظر هاسكنز ١٩٢٤. وهاسكنز يركز على الفكر العلمي لكنه يقدم كثيرا من المعلومات الإضافية. وتتضمن دراسة هينتش Heinisch ١٩٦٨ اقتباسات لآراء عربية حول علم فريدرك. وتقدم دراسة جابريلي

١٩٥٢ نظرة شاملة دقيقة، وتقدم دراسة ريزيتانو وجيونتا Giunta ١٩٦٧ منظورا ثقافيا واسعا يغطي الفترة النورماندية برمتها. إن دراستي كانتورويكس Kantorowics ١٩٥٧ و فان كليف ١٩٧٢ هما أشمل ترجمتين لحياة فريدرك وعصره وإنجازاته، وهما مصدران بارزان للمعلومات. وتقدم دراسة نولثينيوس Nolthenius ١٩٦٨ وصفا ثاقبا لفريدرك وثقافته في سياق بقية إيطاليا. ولتقف على دراسات أخرى تركز على أثر العلوم والثقافة العربية على أجزاء أخرى من أوروبا، انظر بارودي Parodi ١٩١٥، وكرستلر ١٩٥٥ حول كفالكانتي، وهاسكنز ١٩٢٤ حول التعليم وهجرة الدارسين من أمثال فيبوناتشي وتفاعلهم مع سكوت ومع آخرين من حاشية فريدرك. ودراستا سيرولي ١٩٤٩ و ١٩٧٢ هما مهمتان حول المواد الأندلسية في شمالي إيطاليا التي وصلت عن طريق طليطلة وباريس، وتعالج دراسة كورتي ١٩٨١ الرشدية في بولونيا وآثارها الثورية على المفكرين التسكانيين والبولونيين، والمنشأ الصقلي المحتمل لكثير من الأعمال المؤثرة. وحول شمالي إيطاليا، انظر أيضا دراسة فيور Fiore ١٩٦٤ الغريبة؛ ودراسة جابريلي ١٩٧٧ حول بترارك؛ ودراسة كرستلر ١٩٦٤ حول بيكو ديلا ميراندولا Pico della Mirandola وحول بقاء الدراسات العربية والعبرية في عصر النهضة على قيد الحياة.

١٠- حول الأندلس، انظر - إضافة إلى التواريخ ذات المنحى الأدبي المشار إليها في هامش رقم ١ - العرضين التاريخيين القديمين الفذين لدوزي المنشورين سنتي ١٨٦١ و ١٨٨١. ومما له أهمية خاصة التواريخُ التي كتبها مؤرخون عرب من منظور وطن مفقود، خاصة المقري (١٨٥٦-١٨٦٠)، وابن خلدون المثير للإعجاب والمقرؤ بشكل واسع ([١٩٥٨] ١٩٦٧). ويقدم ريبرا [١٨٩٦] ١٩٧٢ نظرة آسرة حول المكتبات الإسلامية الأسبانية. ويركز بير Baer [١٩٦١] ١٩٧١ على التاريخ اليهودي؛ انظر أيضا سيلفر Silver ١٩٧٤. والملخصات التاريخية العامة الموجزة نسبيا الأكثر استخداما هي عادة دراسات غونزالز بالنسيا Gonzalez Palencia ١٩٤٥، و ليفي بروفنسال Lévi-Provençal ١٩٤٨ «أ»، ووآت ١٩٦٥، أما دراسة شحنه ١٩٧٤ فهي أكثر شمولا وتحتوي أيضا على فهرس موسع بالمصادر. وتسبر دراسة جليك ١٩٧٩ موضوعات متجاهلة عادة مثل الفلاحة ووصف السكان، وتطبق بعض مناهج علم التاريخ الأكثر جدة. وحول قضية الشخصية المهجنة للأندلس، ومن ثم لأسبانيا القروسطية، انظر مننديث بيدال ١٩٤٧، وكاسترو ١٩٤٨ و ١٩٥٤ «أ» و «ب»، واسينيو Asenio ١٩٧٦، وسانشز البرنوز [١٩٥٦] ١٩٦٦ و ١٩٧٣، ومارافال Maravall ١٩٥٤، وكانتارينو Cantarino ١٩٦٨ «ب» و ١٩٧٨. ومن الدراسات المتخصصة، التي لا تمس الخلاف الذي أثاره كاسترو حول الهجنة والتعددية الثقافيتين ولكنها تسبر الخصوبة الخاصة للثقافة الأندلسية، الدراسات التالية: جارجي Jargy ١٩٧١ عن الموسيقى، و ليمي ١٩٦٣ «أ» عن الترجمات و ١٩٧٧ عن الرياضيات ونظام العدد. وتركز دراسة فيرنت Vernet ١٩٧٨ على الأندلس بوصفها مركزا للعلوم الحديثة والأشكال المهجنة التي امتدت إلى

الشرق وبقية العالم العربي وإلى الشمال وبقية أوروبا. وحول انتشار الرخاء المادي والثقافة الأندلسيين في بقية أوروبا وأثرهما فيها، فإن من أوجز التوصيفات والتحليلات لهما وأكثرها تيسرا هي الدراسات التالية: دينموي ١٩٥٣، وفيورتس منتلبان Fuertes Montalban و جيمينو-بيزس Gimeno-Besses ١٩٥٤، وجابريلي ١٩٥٤ «ب»، وجب Gibb ١٩٥٥، وبوساني Bausani ١٩٥٧، منندیث بیدال ١٩٥٦، وسانشز البرنوز ١٩٦٥، ووات ١٩٧٢ و ١٩٧٤، وشاخت Schacht و بوزورث Bosworth ١٩٧٤، ودانيال ١٩٧٥ «أ» و ١٩٧٥ «ب»، و مقدسي ١٩٧٦. انظر أيضا الدراسات المفردة الكثيرة من «ندوة سبوليتو» Spoleto Conference في كتاب *الغرب والإسلام في القرون الوسطى المبكرة* *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo* وندوة جامعة ولاية نيويورك في كتاب *الإسلام والغرب القروسطي* *Islam and the Medieval West*.

الفصل الثالث

أقدم قضية: الحب الرفيع

إن هذا يجعل الأمر واضحا دون مزيد من التأخير لماذا يكون الحب من حيث هو هوىً خصوصيتنا الأوروبية - لابد قطعا أن يكون ذا أصل ارستقراطي: لقد ابتكره، كما هو معروف جيدا، فرسان بروفنس الشعراء، رجال « المعرفة الرفيعة » أولئك المبتكرون الرائعون الذين تدين لهم أوروبا بالشيء الكثير، وتدين لهم، في الواقع، بنفسها تقريبا.

Nietzsche, *Beyond Good and Evil*

لعله لا يوجد موطن من مواطن الدراسات الرومانثية القروسطية يوضح بطريقة جيدة كثيرا الآثار الحاسمة للصورة المسبقة على التراث البحثي مثل ما توضحها إشكالية أصول القصيدة الغنائية العامية وخصائصها الشكلية. ويقع في صلب هذا الحقل الفرعي الفسيح المدى الشعر الغنائي المكتوب في جنوب فرنسا الذي يشار إليه بأسماء مختلفة مثل: شعر «التروبادور» والشعر «البروفنسي» والشعر «الأكيتاني» Occitan وشعر «الحب الرفيع». (*) وتأتي مركزيته بالنسبة للدارسين من

(*) الحب الرفيع هو «مجموعة قواعد تواضع الناس عليها في أواخر العصور الوسطى بأوروبا خاصة بما ينبغي أن يتبع من سلوك في مغازلة الفرسان أو الشعراء لكرائم السيدات. ويقرب من هذا "الهوى العذري" عند العرب» (وهبة، ٩٥) [المترجم].

المركزية المفترضة له في تاريخ الشعر الأوروبي العامي ذاته. فلقد كان بالنسبة لأغلب دارسيه أقدم زهرة وأمثلها في تاريخ الشعر الغنائي، وبخاصة في تاريخ شعر أوروبا الغربية القروسطية والحديثة. وكما يخبرنا مؤرخونا الأوروبيون، فقد اشتق من هذا عدد غير محدد من الخصائص المميزة لأشكال القصيدة الغنائية التي تشكل، أو التي كانت حتى وقت قريب جدا تشكل، جزءا حيويا وبراقا جدا من التراث الأدبي والتركيبة الأدبية لتقاليد لغات أوروبا الدارجة.

إن مركزية القصيدة الغنائية البروفنسية قد حددتها أيضا مكانتُها القطبية في التاريخ الأدبي. فلقد أُعتقد دائما أنها رائدة من أوجه مهمة عديدة، ابتداء من لغتها (الدارجة) إلى أشكالها (الأغنية، الكانسو *canso* (*)، مع عدد من الملامح الشكلية الجديدة بوضوح، من بين أشياء أخرى) ودورها المرموق داخل مجتمعها الخاص، والأهم من ذلك كله موضوعها theme المشهور، المسمى «بالحب الرفيع» منذ أكثر من قرن. وحقيقة أن كثيرا من هذه الملامح الرئيسة أو معظمها، معدلة كانت أم لا، ما تزال تشكل في تقاليدنا الغربية خصائص بارزة لشعرية الشعر الغنائي بشكل عام وشعرية شعر الحب بشكل خاص، هي حقيقة محدِّدة تماما مثل الأسبقية التاريخية للقصيدة الغنائية. لذلك، فإن البيان الأكثر دقة للسبب الذي من أجله كان شعر التروبادور مركزيا جدا هو أنه قد فُهم على أنه هو المنشأ الأصلي لفرع من الأدب الأوروبي، فرع ترك أثره، شكليا كان أم موضوعيا، في أنواع كثيرة أخرى من الأدب مدة طويلة بعد أن زالت المدرسة نفسها من الوجود. إن ما له دلالة رمزية بالتأكيد هو أن عزرا باوند Ezra Pound، وهو شخصية خطيرة في خلق الحداثة وتغذيتها، قد كان منقطعا إلى شعر التروبادور البروفنسي ومترجما له.

لقد كانت البدايات والبادئون، بعد هذا كله، مادة الدراسات الرومانثية («فقه اللغة الرومنثي» كما سمي غالبا) عندما توحدت بوصفها حقلا أكاديميا في القرن التاسع عشر الميلادي. إن صحة الدراسات الجينية - كما سيشار إليها بشيء

(*) الكانسو هي أغنية أو قصيدة بروفنسية، تتكون من خمسة أو ستة مقاطع مع مقطع أخير يكون أقصر من المقاطع السابقة، أعطتها براعتها الفنية العروضية قيمة عظيمة، وكانت موضوعاتها تقريبا هي موضوعات الحب الرفيع بلا استثناء (جودن، ٩٩) [المترجم].

من الاستخفاف بعد أن أزيحت عن كونها حرفة مركزية - نادرا ما كانت موضع شك في المرحلة الأولى الطويلة من الدراسات الأدبية، عندما كانت ما تزال مقترنة بدراسات في علم اللغة التاريخي. إضافة إلى ذلك، فقد كان هذا هو علم اللغة الذي كان قد افتتن وانشغل بالكلمة المكتوبة وبراهينها الأكثر إمعانا في القدم، أعني حقلا غير متأثر أول الأمر بنظريات النحاة الجدد وتطبيقاتهم وغير مقتنع بها فيما بعد.

لذلك، فلا غرو، إذن، ضمن مثل هذا السياق، أن أقدم شعر في اللغة الرومانثية في شكل مكتوب مبرهن عليه قد كان هو المستفيد من هذا الاهتمام السخي. ولا غرابة في أنه من كل الأسئلة التي طرحتها دراسات الشعر، لم يكن فيها سؤال واحد أكثر أسرا من السؤال الذي كانت إجابته - هذا إذا افترضنا أنه قد كان ثمة إجابة متماسكة ومقنعة يمكن إيجادها - ستقوض إلى حد ما سببا واحدا على الأقل من أسباب تفوق الشعر : من أين جاء ؟

ولأن إجابة ما ربما تسلبنا إلى حد ما فكرة محتفى بها ورومنسية على الأصح حول بداية دقيقة وظريفة مستكنة في جنوب فرنسا (ذلك العنوان لأوروبا الخالقة نفسها، كما وصفها نيتشه Nietzche)، وربما لأن إجابة ما قد تمزق كثيرا سلسلة هرمية شديدة الترسخ مثل هذه، وربما لأسباب كثيرة أخرى، لم توجد على الإطلاق إجابة تتفق عليها حتى أكثرية ضئيلة من الدارسين في هذا الحقل. وبالنظر إلى مبلغ الاهتمام والعمل الشاق الذي بذل في سبيل العثور على الإجابة طوال فترة زمنية طويلة جدا، لا يملك المرء إلا أن يتعجب من أن السحاب الذي يكتنف الأفق البروفنسي ما زال من عدة وجوه كثيفا وغامضا بالقدر الذي كان عليه في ما مضى. أو لعلنا نقول، إن نحن نظرنا إليه من منظور أكثر إيجابية، إن الجهود المبذولة في سبيل مثل هذا العمل هي فقط جهود متناسبة في مقدارها مع صعوباته، أعني مع روغان رؤية ما يقع وراء السحاب، هذا إن كان يقع ثمة شيء ما. وحتى أصل اسم الشعراء أنفسهم، أي الفعل الذي يُعيِّن فنّهم، رمز الشعر هذا على أكثر المستويات جوهرية، فقد كان غاية في الروغان، ولعله كان أطول تأثيل يُناقش وأكثر تأثيل يُكتب حوله بتوسع في كل الدراسات اللغوية الرومانثية.

بيد أن تاريخ فقه اللغة الرومانثي والاهتمام بالشعر البروفنسي تاريخ يعود إلى الوراء أبعد بكثير من بداياته الأكاديمية الرسمية والمقننة في القرن الماضي. فكتاب دانتي *بلاغة اللغة العامية* *De vulgari eloquentia* الذي كتب سنتي ١٣٠٣-١٣٠٤م، يمكن أن يقال عنه إنه أول عمل في التراث البحثي لحقلنا، وإنه متميز بتلك التوليفات من الفكر الأدبي واللغوي ومن التأمل النظري والتعليمات العملية ومن المنظورات التاريخية والوصفية التي ستصبح بطاقات دخول هذا الحقل المعرفي. لقد كان دانتي، كما سيكون كثير من أحفاده الأكاديميين، معجبا بالقصيدة الغنائية البروفنسية وصلتها بالشعر العامي الآخر الأكثر قدما الذي كان مهتما به، خاصة شعر أجزاء مختلفة من إيطاليا. إضافة إلى ذلك، فإن إشكالية الكتابة باللغة العامية قد كانت، كما يشير عنوان الكتاب، هي الإشكالية التي رغبته فيه أكثر ما يكون.

لقد كانت إشكالية حقا. فبالنسبة لدانتي ولآخرين بعده (خاصة في إيطاليا، أشد المواطن التي وضعت فيها الثقافات الأوروبية في قوالب لاتينية)، كانت شرعية الكتابة باللغة العامية أبعد من أن تكون مترسخة، وهي حالة ربما نجد بعض المشقة في التعاطف معها، لأن الازدواجية اللغوية هي حالة، قلة منا هم الذين عانوا منها في شكلها التام، وكوننا نكتب بلغة تبدو لنا على أنها اللغة التي نتحدث بها (بغض النظر عن الفروق الأسلوبية البارزة وعن التشفير الأكثر دقة في شكلها المكتوب التي يمكن ملاحظتها)، أمر لا يتطلب كثيرا من التبرير.

غير أنه من الواضح أن الوضع لم يكن دائما على هذه الصورة (وما يزال خلاف ذلك في ثقافات ولغات كثيرة)، واهتمام دانتي بقصائد شعراء التروبادور الغنائية مبعثه اهتمامه البالغ في البحث عن أسلاف شرعيين ومسوِّغين، أي عن أولئك الذين قد جعلوا الكتابة باللغة العامية - بالرومانثية على وجه التحديد - مغامرة محترمة إلى حد معقول. غير أن شعراء مقاطعة بروفنس وشعرها لم يحلوا معضلات دانتي كلها، هذا على الرغم من أنهم كانوا ضروريين جدا بوصفهم أسلافا. فلقد ابتلي بمعضلة أخرى كانت - ويالَلمفارقة - واحدة من مهالك كل الكتّاب المولودين في شبه الجزيرة الإيطالية طوال القرون اللاحقة بل حتى إلى

العصر الحديث، أعني معضلة شكل محدد من اللغة الإيطالية سيُتبنى ويُشفر بوصفه اللغة اللاتينية الحديثة، لغة التخاطب المكتوبة.

ومع ذلك، فقد كان شعراء بروفنس، الشعراء التروبادور، نماذج ملائمة، ومن حيث كونهم نماذج عالجهم دانتي في النصف الثاني من رسالته، التي تشبه كتيبا تعليميا حول فن الشعر أكثر منها حول أي شيء آخر. لذلك، فإن كتاب *بلاغة اللغة العامية* يحدد أو يقر (في وثيقة هي ثمينة أيضا نظرا للمكانة التي يحتلها مؤلفها بسبب *الكوميديا*) كثيرا من الملامح الرئيسة التي سيكون من شأنها توصيف التراث البحثي عن شعراء التروبادور وتمييزه. أولا، يتقدم كتاب *بلاغة اللغة العامية* غيره في إدراكه أو تصويره الضمني لأهميته بوصفه أول نموذج مثالي إرشادي للكتابة الأدبية (التي كانت تعني أساسا الشعر) باللغة العامية. لقد نظر دانتي نفسه، الذي سينظر إليه ويعامل بدوره على أنه الجد الأعلى للأدب الإيطالي، إلى الشعراء البروفنسيين على أنهم هم المولدون لتقاليد جديدة نسبيا ومكافحة من نواح عدة كان هو جزءا منها. إضافة إلى ذلك، فإن مسألة النسب والأسلاف لم تكن مقصورة على معضلة لغة الاختيار، هذا على الرغم من أن هذه المسألة قد كانت حقا مسألة خطيرة. فمن الواضح أنها استحوذت على اهتمام دانتي بدرجة عظيمة. فمقولة النسب، بالمعنى الشعري اللغوي، قد قادته في الحقيقة إلى ملاحظة تاريخية لغوية صحيحة ذات أهمية كبرى، غالبا ما يتناسى حراس مشاعل ثقافتنا صحتها أو يتجاهلونها، وهي أن اللغات قابلة للتغير، وقد كانت دائما كذلك وستظل دائما كذلك. فقد لاحظ أن كل الكتّاب العظام، بمن فيهم كتاب العصور القديمة، الذين كان هو من ذريتهم قد كتبوا بلغاتهم العامية الخاصة بهم. لذلك، إذا كانت اللغة التي استخدمها هو ومعاصروه مختلفة من حيث البناء، فلأن ذلك قد كان فقط بسبب أن اللغة قابلة للتغير وأنها متغيرة بشكل مستمر. ومع ذلك فقد كانت من وجهة نظر سياقية ووظيفية الشيء نفسه.

غير أنه على الرغم من أن ملاحظة دانتي قد كانت بالتأكيد صحيحة من وجهة نظر نظرية ومن وجهة نظر الفهم الحالي الأكثر موضوعية (وصفية) للغة وقابليتها للتغير، فقد بدا الانقطاع عن التقاليد اللاتينية المكتوبة ليس بأقل ثورية سياقيا. فليس

موضوع كتاب دانتي هو فقط الذي يبرهن بدرجة كافية على الانفصال الخطير الذي كان يحدث حقا، بل لغته (اللاتينية) أيضا. ولم يكن اختيار لغة جديدة هو الانفصال الوحيد المتضمن، فمع الوسيلة الجديدة للشعر جاء محتوى جديد، هدف جديد استخدم وسيستخدم من أجله، وقد كان هذا هو شعر الحب.

وعلى الرغم من أن أيدلوجيا دانتي الخاصة في الحب ستختلف نفسها بشدة عن أيدلوجيا الحب عند أسلافه البروفنسيين والصقليين، فإن التوجه الرئيس، أعني التركيز على ذلك الموضوع بعينه بوصفه ملمحا محدِّدا، للقصيدة الغنائية المكتوبة باللغة العامية لم يطرأ عليه تغيير. لقد كان هذا أيضا من منظور دانتي - وقد كان منظورا سوف نتبناه منجّما - ثوريا في مثل ثورية اللغة الجديدة، ولعب كذلك نفس الدور المزدوج بوصفه انقطاعا عن الماضي وأساسا للمستقبل. وحتى في مجال الشكل، فإن دانتي يضع المعايير للعمل المتأخر: فهو يحدد بصورة صريحة قصيدة «الكنزوني»(*) *canzone* بوصفها شكلا نموذجيا، ويعرفها بوصفها إنشاء بلاغيا مُعدا للموسيقى وبوصفها فعل الغناء أو إطرابه ذاته، جاعلا صلته بالموسيقى وبالعاطفة الجامحة كلتيهما خاصيته المميزة. ويصر على أن البنية ذات المقاطع المتكررة أو المقطعية هي بنية ضرورية ومميزة.

فمن أغلب الوجوه إذن، فإن تقدير دانتي للفترة المتقدمة من الشعر الغنائي الرومانثي وتحديده لملامحه المهمة ولإسهاماته الأكثر ديمومة في الشعر الأوروبي لهما شبيهان بشكل لافت للانتباه بتلك التي سوف تنتشر في كل مكان عندما يصبح البحث والتفكير في هذا المجال، بعد عدة قرون، جزءا أساسيا من فرعنا من الحرفة الأكاديمية. بيد أن ثمة فرقا رئيسا واحدا، أعني حذفا واحدا ظاهرا للعيان بل حتى صارخا: فدانتي لا يبدو أنه مهتم على الإطلاق بجوهر الشعراء البروفنسيين ذاتهم وإلهاماتهم وجذورهم. إن صمته عن هذه الموضوعات أمر جدير بالملاحظة، إنه أمر لافت للانتباه لأن كتابه عن *بلاغة اللغة العامية* مسوق بداهة بالرغبة في تأسيس

(*) قصيدة «الكنزوني»: نوع من الشعر الغنائي الإيطالي ظهر في العصور الوسطى ثم دخل الشعر الإنجليزي في عصر النهضة. ويتميز بطوله وعدم تساوي أبياته، وموضوعه الحب والتغني بجمال المرأة عادة (وهبة، ٥٨) [المترجم].

أسلاف وسلطات ومعايير في منطقة ينعدمون فيها تماما أو يقل عددهم. إن عمل دانتي لهو وثيقة مشبعة بالشعور بأهمية التاريخ والأولية الأدبيين، أعني مشربة بشعور حكمة العودة إلى الماضي، حتى أثناء تقنين ثورة، وذلك لكي يعطي المستقبل مصداقية وشرعية. وفي مثل هذا السياق، يكون انعدام الاهتمام بمسألة إلهامات أسلافه الثوريين واستشاراتهم الخاصة، أعني مزاعمهم في الشرعية، أمرا مزعجا حقا. وما سيكون مفارقة تاريخية هو أن نفترض بأن عدم اهتمام دانتي بهذا الموضوع ناجم عن اعتقاد ما مؤداه أن هذا الموضوع مسألة لا تستحق الطرح. إن فحوى كتابه وجوهره، وكذلك اهتمامه بالإحاطة المفصلة بتاريخ الشعراء والأدب قبله، سوف يكذبان هذا. ويبقى أمام المرء أن يفترض بأن «المسألة» ما تزال لم تطرح، إما لأن الإجابة قد كانت عنده وعند قرائه أوضح من أن تكون مستحقة الطرح بشكل صريح، وإما لأن المسألة قد أثارت قضايا وإجابات محتملة لم يشأ دانتي مناقشتها لسبب أو لآخر.

غير أن مصادر الشعر ووضعيته (وهما مفهومان متلازمان بشدة) سيكون من شأنهما السيطرة على العمل في هذا المجال، وهو مجال واسع جدا من حيث سعة المقاربات وتنوعها على السواء إلى درجة يستطيع المرء معها أن يأمل في إتمام حتى دراسة طويلة طول كتاب تُخَصَّصُ لتاريخ التراث البحثي في هذا المجال، هذا فقط في حالة عدم التعليق على قائمة المراجع الكاملة وفي حالة عرض الموضوع عرضا هيكليا وموجزا. [١] لذلك، فإن التعميمات حول اتجاهات حقل هائل مثل هذا الحقل وملامحه تعميمات محفوفة بالخطر ودعوات مفتوحة للتناقضات ولإيراد الاستثناءات. ومع ذلك، وكما سبق أن بينت في موضع آخر من هذا الكتاب، فثمة قيمة معينة في تتبع الطرز الواسعة في محاولة تبين أشد الأطر عمومية التي ربما تدلت منها أعمال محددة هي أشد الأعمال بهرجة. وفي هذه الحالة، فإن نظرة عامة إجمالية سوف تتضمن نقطتين رئيستين، ليستا بدون استثناءاتهما. لكن هذه الملاحظات العامة من حيث هي ملاحظات حول حالة الدراسات والمعرفة المعيارية لاتبطلها - فيما أعتقد - عادة التنبيه على الدارس الشاذ أو الدراسة الشاذة ولا يفسرها مثل هذا التعميم.

فالنقطة الأولى هي أن خلفية (أي أصل) هذه القصيدة الغنائية الرومانثية الأولى ما برحت مسيطرة. وحتى عندما لم تكن الموضوع الصريح للدرس، فإن الفرضيات التي افترضت حولها قد أملت إلى حد كبير توجه الدراسات التزامنية synchronic أو البنيوية. والتعميم الثاني هو أن أكثر مفاهيم تلك الخلفية شيوعا هو مفهوم مؤسس بدرجة كبيرة على تأويل متشدد جدا لما يشكل التقاليد الغربية، بل حتى مثال نموذجي له. أو دعنا نصوغه سلبا فنقول إنه مفهوم عام للخلفية التي أنكرت أو استبعدت فرضية أن جزءا مهما من الخلفية يمكن أن يكون عربي الاشتقاق أو الإلهام، أعني أندلسيا بالنسبة لشعراء التروبادور البروفنسيين أو صقليا بالنسبة «للمدرسة الصقلية.»

وحتى بعد فحص طويل للدراسات المتعلقة بالموضوع، يبدو أن هذه الدراسات نادرا ما كانت تشكل قيودا معطِّلة أو مفقرة. حقا، إن مناطق محددة قليلة من مناطق الدراسة الأدبية، وخاصة الدراسة الأدبية التاريخية، لتظهر مجالا فسيحا من النظريات والفرضيات والتخرصات حول أصول مجموعة من النصوص الشعرية، وامتدادا لذلك حول طبيعتها ومعناها. ثم إن عدد القضايا المحددة التي تساعد في مناقشة الخلفية التاريخية التي تثار في سياق مثل هذا السبر عدد هائل، وما زال الخلاف الجوهري حولها يبتلي الحقل (أو ينعم عليه، حسب تصور المرء لأهداف الحرفة).

إن أخصب مسألة من بين هذه المسائل هي بالتأكيد المسألة الموضوعاتية المركزية المتعلقة بماذا كانت ماهية الحب الرفيع، «دين الحب» كما سمي، هذا إن كان له ماهية ما. والآراء حول الموضوع تطاله من أوله إلى آخره. فمن جانب، ثمة مجموعة مفصلة من القوانين التي يرجح أنها قد سُنّت وعُرفت واتبعت في أغلب الإنشاءات الشعرية أو فيها كلها. ويوصف هذا غالبا على النحو التالي: تنطوي القصيدة على حب زنوي، أو على الأقل خارج عن نطاق الزواج، لامرأة أعلى منزلة من خاطب ودها. وهذه المرأة جميلة جمالا يفوق حد التصديق ومتفوقة بوضوح على كل الأخريات. يُرد المحب بجفوة أو يفسد الأعداء الأشرار أو الرقباء الذين يعملون لصالح الزوج أو الإشاعات الحاقدة إمكانية إتمام الوصال. وفي الرد

الجافي أو الإحباط الذي يواجه العاشق والألم الذي يترتب عليه يكمن خلاص العاشق وقوة الحب وجماله . . . وهلم جرا. ومن الطرف الآخر للمنظور يأتي الرفض لفكرة أن مثل هذه الظاهرة قد وجدت بحال من الأحوال، أعني الزعم القائل بأنه لا يمكن لنظام جد مناف للأخلاق أو غير أخلاقي مثل هذا أن يكون قد مُجد في العصر القروسطي أكثر منه في أي عصر آخر، وبأن الحب الرفيع هو وهم خطير، اختراع أو أبطولة أو كلاهما. (٢)

وحتى ضمن أي تفريع للرأي الواحد في هذه السلسلة من الآراء، فثمة أكثر من فرصة متسعة لانشعاب الرأي. ومن خلال مدرسة دفتر قواعد الحب، على سبيل المثال، التي تتخذ إلى حد كبير من أندرياس كابيلانوس Andreas Capellanus نموذجا لها، فإن المسائل المتعلقة بماهية القوانين أو التقاليد المحددة وبالدرجة التي كان يجب الالتزام بها وبمن وضعها ومن اتبعها ومن لم يتبعها وما مدى صلاتها الشكلية بالشعر الغنائي، وهل يمكن أن تنتقل إلى جنس أدبي مثل قصة الحب الشعرية romance، وكيف - فهل تُطرح هذه المسائل جميعها، وهل تقدم الافتراضات حولها، في دراسات لا ترغب في مساءلتها. وفي الجانب الآخر تقع خصومات حول طبيعة مجتمع يمكن أن يخلق أو أن يستعير قوانين الحب هذه ويجمعها ويصنفها، وحول الآثار المستديمة لمفهوم حب مناهض للمجتمع وغير مسيحي وجالد للذات على الأدب والمجتمع الغربي على السواء. وعلى الرغم من أن نيتشه يقر فكرة العشق بشكل واضح، فإن تصريحه ينم عن شدة ترسخ الفكرة القائلة بأن هذا يشكل - مهما يكن من أمر - ملمحا رئيسا للغربنة.

إن مناقشة هذه القضايا قد أثارت دائما قضايا أخرى يتلاحم بعضها جيدا مع قضايا أكثر عمومية في الدراسات الأدبية. لماذا تمجد المرأة وتحترم وتجعل محور الشعر وصاحبة السيادة على الرجل، وماذا يعكس هذا (إن كان يعكس شيئا) عن المجتمع الذي ظهر فيه هذا النظام؟ وهل هذه الحالة بحق انعكاس مباشر للظروف الاجتماعية، أعني نتاج حالة كانت فيها كثير من النساء نبيلات وسيدات على مجالات إقطاعية بينما كان أزواجهن بعيدين عنهن مع الحملات الصليبية؟ أو هل

هي حالة أدب مجتمع يعكس ما لا يوجد فيه في الواقع، أعني إسقاطا لأمنية أو تحقيقا لحلم ؟ أو هل هذه حالة مجتمع لم تكن فيه النساء أنفسهن معظمات، بل كان المعظم فيه بعض الصور الأنثوية المستمدة من دينه ؟

لذلك قدم شعر الحب الرفيع منطقة خصبة للنظر في الأسئلة العامة والخاصة على حد سواء المتصلة بالعلاقة بين المجتمع والأدب. وليس أقل من ذلك تقديمه التحفيز لإثارة أسئلة تتعلق بأنواع مختلفة من التصورات الأدبية والاجتماعية لعلاقات الرجال والنساء وأدوارهم، بوصفهم شعراء وأبطالا للشعر ذاته. وفي هذا السياق، ماذا سيفعل المرء، على سبيل المثال، بشعر «التروبيرتز» *trobairitz*، أي شواعر التروبادور، وهي نصوص مهملة نسبيا حتى عهد قريب جدا لكنها تبدو مشابهة بصورة مذهلة لنصوص أقرانهن من الرجال وتبرز ملامح وإشكاليات مشابهة. [٣] أو نقول مرة أخرى، كيف نتعامل مع ملامح غريبة إلى حد ما، ملامح قليلة لكنها تبدو جوهرية لبعضنا، مثل استعمال صيغة المذكر *midons* («سيدي» عوضا عن «سيدتي») عندما تقال للمحبوبات ؟ هل ثمة حقا، كما قد يرى البعض، منظومتان من القوانين، أيدلوجيتان، إحداهما للنساء والأخرى للرجال، إحداهما مضمنة في الحب الرفيع الذي تمجد فيه الأنثى والأخرى متجلية في الأغاني التي يكون من الدقة بمكان النظر إليها بوصفها عويل نساء ذا صلة بأخلاقيات الحب الرفيع من بعض الوجوه لكنه منفصل عنها من وجوه أخرى ؟[٤]

إن العلاقة التي يمكن أن يكون هذا الشعر الرفيع قد أقامها مع الأغاني الأكثر شعبية قضية ذات صلة وطيدة بموضوعنا تسببت في ظهور عدد غير قليل من المناقشات. فإحدى النظريات الرئيسة حول أصول الشعر الأكثر رسمية على الأقل ترتكز - في الحقيقة - على افتراض مؤداه أن هذا الشعر ذو صلة وطيدة بشعر أكثر شعبية وأقل تنظيما من حيث الشكل، ينتمي أكثره إلى الصنف الأنثوي من أغاني الحب. وثمة الجانب الآخر من هذه العملة، أعني ماهي الصلة التي كانت تربط شعر البلاطات - سواء أكان معتمدا أصلا على الشعر الشعبي أم لا - بأشكال متأخرة أخرى من الأدب والأغنية. هل كان، على سبيل المثال، مدمجا في الأغاني التي غُنيت خارج محيط البلاطات أو هل أثر فيها ؟ وماذا عن صلاته بالموسيقى ؟

وإلى أي درجة كانت القصائد مركزية وتكوينية، وكم دامت ؟ وما هو الفرق الذي كان قائما بين شاعر التروبادور والمنشد *joglar* ؟ أو بين مغني أغاني الحب ومغني الشعر القصصي؟ أو بين المؤلف والفنان المؤدي ؟ وغاية الأمر، هل كان هذا كله بالنسبة لنا أمرا شديد التقلب شدة تحول دون تنظيمنا إياه تنظيما يحمل أي أمل في تحقيق ما يشبه الحقيقة ؟

لقد شكل شعر التروبادور الغنائي أرضا خصبة لأولئك المهتمين بالطرق التي يستطيع الأدب من خلالها إظهار أيدلوجيا ما . هل قمنا ببناء أيدلوجيا الحب «نذه بأنفسنا، أم هل قمنا باستعارتها وتحويرها من نصوص نثرية مثل نص *فن الحب De amore* لأندرياس ثم قرأنا فيما بعد هذه القصائد قراءة تناسبها ؟ وهل من المشروع تطبيق وصف جاستون باريس Gaston Paris لقصيدة *لانسلوت Lancelot* لكريتين Chrétien على المنظومات الغنائية المتقدمة ؟ فالمسألة في هذه الحالة ليست فقط مسألة هل كانت هذه القصائد تناسب، حقيقة، مع مثل هذا النظام، بل هي بعبارة أكثر شمولا، هل تستطيع – حقيقة – أي مجموعة من القصائد أن تعكس نظاما أيدلوجيا متماسكا أو أن تشتمل عليه، أو أن تشتمل حتى على مجموعة من الأفكار المتماسكة ؟ وهذا يثير السؤال الآخر المتعلق بالموضوعية أو الذاتية النسبيتين لهذا الشعر . فلقد تساءل بعض الدارسين بطريقة مباشرة عادة ؛ لماذا وكيف استطاعت مجموعة القصائد التي تبدو جميعها وكأنها تقول الشيء نفسه أن تصبح محببة جدا لدى عامة الناس ومحترمة إلى حد بعيد وأن تظل كذلك مدة طويلة جدا من الزمن ؟ وكيف يمكن لمثل هذه الأيدلوجيا أن تصمد أثناء التحول من مقطوعات غنائية قصيرة، «الكانسو»، إلى قصص أطول ؟ أو كيف يمكن تطبيقها ؟

غير أن هذه ليست سوى إشارات واقتراحات حول ثراء أنواع القضايا الخطيرة المستمدة من دراسة هذا النوع من الشعر، وحول سلسلة الحلول والآراء التي قدمت حولها على مر السنين . وهذا الثراء والتنوع متناسب مع جانب واحد من جوانب هذا الشعر الذي يوجد حوله على الأقل إجماع عام مؤداه أنه كان مؤثرا بشكل فوري في عدد من المناطق الأخرى من أوروبا وأن شكله وموضوعاته قد تُبنيت في لهجات عامية رومانثية أخرى .

فقد كان شعر «لغة الأويل» *langue d'oil* الغنائي في شمال فرنسا مدة من الزمن واقعا تحت فتنة شعراء التروبادور البروفنسيين وسيطرتهم، ومثل هذا يمكن أن يقال عن الشعر في شبه الجزيرة الإيطالية. ونظرا لأن نقصا في زخم الشعر البروفنسي قد تزامن مع الاضطرابات السياسية في جنوب فرنسا التي أجبرت عددا من شعراء الجيل الأخير من شعراء التروبادور على العيش في المنفى أو أغرتهم به، فإن قدرا معينا من سيطرتهم على أجزاء أجنبية قد كان مستمدا من حضورهم الجسدي في البلاطات الأجنبية. بيد أن تلك البلاطات قد كانت أيضا مضيافة لهم شخصيا، وذلك بسبب أن السمعة الحسنة والمكانة المرموقة لمغنيي مقاطعة بروفنس كانت قد سبقتهم.

ثم إنه حتى في الحالات التي لم يُتبن فيها الشعر كما هو، فإن جوانب عدة منه قد كانت فاعلة في أجناس أدبية أخرى. فلقد كان تأثير الشعر البروفنسي محسوسا به في كل أنحاء أوروبا، بشكل أو بآخر، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، طيلة مئات السنين، وفي بعض الحالات حتى وقتنا الحاضر. فقد عظم أكثر من كاتب بارز ومؤثر واحد من كتّاب القرن العشرين هذا الشعر وتفننوا في امتداحه. وخلاصة القول هي أن التعرض للشعر نفسه أو لذريته، أو لفكرة «الحب الرفيع» أو لجانب آخر ذي صلة بالشعر الغنائي لمقاطعة بروفنس هو في الواقع أمر لا مفر منه.

إن الاتفاق الذي نجده، على أغلب المستويات عمومية على الأقل، حول الأثر والنتائج التشكيلية التي أحدثها هذا الشعر ليس مشتركا بأي حال من الأحوال حول القضية الوثيقة الصلة المتعلقة بكيف ولماذا كان هذا الشعر، باعتبار ماضيه الخاص، مهما جدا. إن المسائل الشديدة التداخل المتعلقة بالوجوه التي اختلف فيها الشعر بصورة درامية أو جذرية عن بعض أسلافه أو عن أغلبها، أو المتعلقة - من الناحية المقابلة - بما أخذه عن أشكال الشعر الأخرى، قد شكلت إلى حد كبير حقل الدراسات التروبادورية. بل إن هذه الاعتبارات هي التي تشكل جوانب عديدة من الوصف الشكلي للشعر.

لقد ظل التركيز على هذا السؤال جذابا حتى في فترة لا تُعد فيها الدراسات الجينية أو دراسات الأصول مخالفة للعرف السائد فحسب، بل تُعد في كثير من

الأوساط قديمة كما هو واضح بجلاء.(٥) والسبب في هذا إلى حد ما هو بالتحديد المكانة المؤثرة والمشكّلة التي يحتلها الشعر مقابلة بالأدب الأوروبي اللاحق. فالدارسون يدركون أن هذه المكانة ربما تعكس مفارقة مؤداها أن هذا الشعر قد حقق هذه المكانة الرفيعة والشهرة بسبب أنه قد عُد جديدا وثوريا، ومن بعض الوجوه غضا. وفي الوقت ذاته لا بد أنه على الأقل قد كانت له جذور ما في مكان ما، مثله في ذلك مثل كل الثورات والتجديدات. وهكذا نشأ لدينا البحث الطويل عن أصوله، عنقاء مغرب فقه اللغة الرومانثية.

وعلى الرغم من أن دانتي لم يواصل البحث، فقد أُضطلع بأمره رسميا في مرحلة متقدمة جدا. وربما كانت أقدم محاولة هي محاولة جياماريا باربياري Giammaria Barbieri، الذي كتب كتابه *حول أصل الشعر المقفى* *Dell'origine della poesia rimata* في منتصف القرن السادس عشر الميلادي. وكما يدل عليه العنوان، فقد جعل باربياري من الاستخدام المسيطر للقافية بعدا مميزا جديدا للشعر، ولن يكون وحيدا في اتخاذه مثل هذا الموقف. غير أن بحثه عن أصول هذا الملمح للشعر، وكذلك عن أصول غيره من الملامح التي ساهمت في خلق مكانته المؤثرة في تطور الأدب الأوروبي، قد قاده إلى الأندلس. وعلى الرغم من أن نظرية «الأصل العربي،» كما تسمى غالبا، ربما تدعي لنفسها التميز لكونها الأولى تاريخيا في الدراسات البروفنسية، فلم يقدر لها أن تصبح الأولى في الأهمية. بل ما أبعدها عن ذلك.

لقد رددت النظرية مرات عديدة في القرن الثامن عشر الميلادي بعد صدور عمل باربياري في سنة ١٧٩٠م، هذا على الرغم من أنها كانت فيما يبدو معروفة ومتداولة على نطاق واسع قبل تحولها من مخطوطة إلى كتاب. أما بطلها الثاني فقد كان الدارس الأسباني خوان أندرس Juan Andrés، وهو يسوعي كان منفيا في إيطاليا، ويبدو أن الذي حمله - على الأقل جزئيا - على كتابة كتابه *حول أصل الأدب الأوروبي وتطوره وحالته* *Dell'origine , progresso e stato attuale d'ogni letteratura* (١٧٨٢-١٨٢٢م) هو الصدمة والهول اللذان شعر بهما نتيجة لأن مضيفيه الإيطاليين، والأوروبيين الآخرين، لم يكونوا على علم بالدرجة العالية

التي كانوا فيها مدينين للتقاليد العربية الأسبانية.[٦] لذلك فقد كانت عواطف أندرس مع النظرية المفصح عنها في عمل بارييباري *حول الأصل Dell'origine*، أما في عمله الخاص الأكثر طموحا، فيقوم بتدعيم الفكرة القائلة بأن جذور وإلهام ما سيصبح أكثر شعر أوروبا شهرة يجب أن يُعثر عليها في بلاطات أسبانيا الإسلامية المهذبة والمبدعة فنيا.

غير أن رد الفعل السلبي لمثل هذه الأفكار لم يكن ليتأخر مجيئه كثيرا، فقد كان أول رد على نظرية الأصل العربي هو دراسة استيفانو أرتيجا Stefano Arteaga *حول تأثير العرب على الشعر الحديث Della influenza degli Arabi sulla poesia moderna* (١٧٩١م). وكما هو الحال بالنسبة لكتاب *حول أصل الشعر المقفى*، فإن العنوان يقدم دلائل مهمة عن توجه الكاتب: فأرتيجا يعيد صياغة مسألة أين سيجد المرء أصول الشعر الحديث، ومن وجهة نظره لم يكن ذلك - بطبيعة الحال - في العالم العربي. وسيتفق معه في موقفه هذا كثير من دارسي الأجيال اللاحقة.

بيد أن رفض أرتيجا القاطع لمثل هذا الاحتمال لم ينتج على الفور اتفاقا عاما. وفي الواقع، بلغت نظرية الأصل العربي ذروة شعبيتها، وذروة تأييدها في أوساط الأدباء (سسموند دي سسموندي Sismonde de Sismondi، وكلود فوريال Claude Fauriel، واستندهال Stendhal، وإي. جي. ديلكلوز E. J. Delecluze، وأوجين باري Eugène Baret، على سبيل المثال) في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. وقد لوحظ - وهي ملاحظة ربما تدهش كثيرا منا - أن الفكرة القائلة بأن أصول قصائد التروبادور وأصول الحب الرفيع تقع في الأندلس، قد كانت بحلول منتصف القرن التاسع عشر حكمة نقدية مألوفة.[٧] ومع ذلك، فإن كل النظريات الأخرى التي ستدوّم في نهاية الأمر قد أُفترضت لأول وهلة - على الأقل في شكلها الأولي - في هذا الوقت ذاته.

لقد أرسى كل من مدام دي ستيل Madame de Staël (في *حول الأدب من منظور صلاته بالمؤسسات الاجتماعية De la littérature considerée dans ses rapports avec les institutions sociales*، ١٨٠٠م) وشاتوبريان Chateaubriand (في *عبقرية المسيحية Génie du Christianisme*، ١٨٠٢م) القواعد لرؤية أصل الشعر البروفنسي بوصفه مسيحيا وأوروبيا، وقد كان كلاهما إلى حد ما يقف موقفا سلبيا من

الاقتراح القائل بأن الشعر قد كان بطريقة ما إسلاميا، أو على الأقل غير مسيحي. ومن اللافت للانتباه أنهما يصران على أنه كان في أساسه ظاهرة أوروبية، وأنهما يستبعدان أسبانيا الإسلامية من تعريفهما لتلك الجماعة. وتشترك النظريات الكثيرة الأخرى التي ظهرت أول وهلة في نفس الوقت تقريبا مع ملامح نظرية كل من دي ستيل وشاتوبريان في ملمحين رئيسين. أولهما، أنه على الرغم من أن النظريات ربما تكون على خلاف مع بعضها بعضا فيما يتعلق بتحديد «أي» التقاليد الأوروبية اللاتينية/ الرومانثية التي اعتقدت أنها قد كانت تكوينية، فإنها قد تبنت صورة مشتركة للقرون الوسطى كانت القوى المسيطرة فيها هي القوى المسيحية واللاتينية. وثانيهما، أنها قد عارضت أساسا نظرية الأصل العربي، سواء بطريقة مباشرة، أو من خلال تصويرها لأوروبا قروسطية كانت فيها أسبانيا الإسلامية قوة عدوانية أو أجنبية، ثقافة ذات صلات هامشية أو غير ذات صلات إطلاقا مع ما كان من شأنه أن يصبح بوضوح «أوروبا الحقيقية.»

لذلك اعترض شليجل Schlegel مباشرة على صحة نظرية الأصل العربي على أساس أن المجتمع العربي كان شديد القمع للنساء مبينا أن ذلك يتناقض مع إنتاجه للحب الرفيع. إن نظرته لجديرة بالملاحظة في هذا الشأن لكونها مثالا مبكرا لتوجّه نحو رفض نظرية الأصل العربي على أساس أقل متانة ومعرفة، وللميل المصاحب له نحو عدم مساءلة صحة هذه المزاعم التعسفية مساءلة معمقة. ولقد وضع دانتي جبرائيل روستي Dante Gabriel Rossetti القاعدة لتفسير شعر التروبادور وأصوله بوصفه وسيلة للانشقاق الديني، بذرة نظرية سترى في الحب الرفيع الدعاية الأدبية للهرطقة البيجنسية Albigensian. (*) وفي القرن التاسع عشر بعد ذلك،

(*) البيجنسيون هم فرقة مسيحية هرطقية في جنوب فرنسا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. واسمهم مشتق من مدينة ألبي Albi، ويمكن أن يشير إلى كل هراطقة المنطقة إلا أنه أطلق على وجه الخصوص على الكارثيين، وهم أتباع المثنوية المانوية الجديدة التي تقول بوجود الخير والشر معا، وتقرن المادة كلها بالشر. وكان البيجنسيون هدفا لحملة صليبية قام بها سيمون دي مونت فرت Simon de Montfort وبارونات شمالي فرنسا سنة ١٢٠٩م، وانتهت بتدمير قلعة منتسجر Montségur سنة ١٢٤٤م [المترجم].

سوف يرى بول مير Paul Meyer وفقهاء اللغة الآخرون أن جذور شعراء التروبادور تمتد إلى التقاليد اللاتينية التي قد سبقتهم والتي من خلالها تصور مير والآخرون أن ثمة استمرارية لها. فلقد اختار مير كتابات أُوفيد بوصفها كتابات تكوينية ومؤثرة على نحو خاص. وثمة بعدُ مذهب فكري بدأ وازدهر خلال هذه الفترة: أي نظرية جاستون باريس الفلكلورية، التي رأت أن حلقة الصلة المفقودة هي حلقة الشعر الشعبي، وخاصة شعر «عيد مايو» *fêtes de mai*.

من الواضح أن عددا من المنظورات النقدية حول شعر شعراء التروبادور وحول أوروبا التي عاشوا فيها قد تبلورت بعد وقت قصير من منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. غير أن هذا الوقت قد كان أيضا فترة بلورة وتحديد لحقل الدراسات الرومانثية ولأوروبا التي تشكلت فيها منطقة البحث تلك على حد سواء. لقد كانت أوروبا هذه، كما ناقشتها بشيء من الإسهاب في الفصل الأول، هي أوروبا التي كانت في ذلك الوقت بالتحديد تكوّن رؤاها حول العرب بوصفهم رعايا مستعمرين. إن حملة نابليون الأولى إلى مصر في نهاية القرن الثامن عشر (١٧٩٨-١٨٠١م) لهي معلم مناسب لبداية هذه الفترة الرئيسة. وبحلول سنة ١٨٣١م، سيكتب دزرائيلي Disraeli من القاهرة حول ذلك العالم قائلا: «إن ما تدركه عيناي وعقلي من عظمة لا يتوافق مع عظمتنا الخاصة إلا بدرجة قليلة جدا» (التأكيد هنا للمؤلفة)، وسيكّتب ماركس Marx قبل منتصف القرن بقليل حول أولئك «الآخرين» الذين «لا يستطيعون تمثيل أنفسهم؛ ويجب أن يمثلوا».(٨) إن الصورة المخصوصة إلى حد ما والمعبر عنها بشكل جيد للعالم العربي والإسلامي التي طورت وهذبت من خلال ما كان وقتئذ يشكل خبرة استعمارية موسعة ومتراكمة، كانت صورة ربما كان افتراضها للدونية المعضلة للعرب (ولدونية المستعمرَين الآخرين من غير البيض) افتراضا متعذرا اليوم، لكنه كان مقبولا تماما آنذاك، وقدر له أن يظل كذلك حتى إلى ما يقرب من منتصف هذا القرن.

إن الآراء الأكثر غموضا ورومنسية ومن بعض الأوجه الأكثر إيجابية التي كانت شائعة حتى قبل خمسين سنة قد استعيضت بآراء أقل تسامحا منها بكثير. وفي نطاق هذا السياق الأوسع، بلغت الدراسات الرومانثية سن الرشد وحققت

مستوى من المسؤولية والاهتمام لم يكن قد منح لها من قبل، ولم تكن الدراسات القروسطية أقلها في ذلك. إضافة إلى ذلك، فإن تأسيس مركزية هذه الدراسات - «فقه اللغة الحديث» كما سيعرف لبعض الوقت - كان جزءا لا يتجزأ من التوجه العام لتعريف أوروبا الحديثة واحترامها. لقد كانت دراسة أدب تلك الثقافة، أعني مشاركتها في أروع مآثر العالم الثقافية، عملا انعكاسيا لمثل هذا التعريف الثقافي العام للذات وخادما له في الوقت نفسه. وأخيرا، فإن الحاجة إلى تمييز أكثر تماسكا بين ما كان أوروبيا وما لم يكن كذلك كانت حاجة قد أثارتها خبرة استعمارية موسعة، أو قد حدثت في ظلها على الأقل. سيكون من غير المنطقي تخيل أن الآراء العامة حول بزوغ البلدان الأوروبية لم تؤثر على منطقة من التراث البحثي مرتبطة ارتباطا وثيقا جدا بذلك الشعور البازغ «بالأوروبية» من جوانب أخرى. ولا يمكن للدراسات المعرِّفة للذات والآخر التي ساهمت بشكل إيجابي في جعل دراسة الآداب واللغات الرومانثية حقلا معرفيا مركزيا جدا في هذا الوقت إلا أن تكون قد أثرت في الدارسين للحقل من جوانب أخرى أيضا.

فمن الواضح، على أية حال، أن هذه اللحظة لم تكن هي اللحظة التي لم تعد تشكل فيها نظرية الأصل العربي واحدة من تلك النظريات التي طُرحت أو رفضت أو نوقشت فحسب؛ بل لقد أصبحت في الواقع شيئا محظورا. فبينما كانت النظريات الأخرى - التي لم يخالف أيٌّ منها أي مبدإ جوهري من مبادىء «الأوروبية»، عندما كانت آخذة في البزوغ آنذاك - تُوسع وتُعارض على بعضها البعض، فإن نظرية الأصل العربي الأقدم منها، التي كانت بوضوح على خلاف مع الآراء الأشمل التي كانت تحدث أثرها ليس في أعضاء المهنة فحسب بل في كل رؤى الأوروبيين حول العالم وحول أنفسهم، قد سقطت في يد النسيان وفي استحالة مناقشتها.

لقد تم إرساء الأساس، بصورة رائعة، لمناقشات متواصلة وذات شعبية دائمة لأصول وأهمية الشعر البروفنسي، الجد الأول لكل الآداب الأوروبية. ولقد كانت القضايا البارزة المطروحة للنقاش هي: هل كانت مصادر الإلهام عند شعراء التروبادور شعبية أم مثقفة، باللهجات المحلية أم باللغة اللاتينية أو باللغة اللاتينية

المتأخرة؛ وهل كانت صلة الشعر بالمسيحية صلة هرطقية أم تحويلية، ثورة البيجنسيين أم التحويل العلماني للأناشيد الكنسية ولعبادة العذراء؛ وهل كانت ملامحه الأخرى الأصلية في الظاهر أصلية حقا، أم أن جانبا من جوانب خلفيتها قد أوحي بها عوضا عن ذلك. غير أن الاحتمال القائل بأن خلفيتها ربما كانت المكون العربي لأوروبا في العصور الوسطى كان احتمالا قد استُبعد بصورة فاجعة جدا (على الرغم من شعبية الفكرة قبل جيل واحد فقط) إلى درجة أن المرء ربما لم يكن أبدا ليعلم بأن نظرية التأثير العربي في أوروبا حتى قد اقترحت بحال من الأحوال. وقبيل الوقت الذي كان يكتب فيه نيتشه، كما يمكن للمرء أن يستنتج من الاقتباس السالف، فإن هذا الاحتمال قلما كان يمكن النطق به دون أن يقابل ذلك بالسخرية. وبحلول الوقت الذي بدأ فيه النقاش الشديد رسميا حول تأثيل كلمة «تروبار» *trobar* سنة ١٨٧٨م، أي بعد سنتين منذ أن أصبحت فكتوريا Victoria إمبراطورة للهند، وقبل أربع سنوات من الاحتلال البريطاني لمصر، لن يخطر ببال أي واحد من المشاركين في النقاش أن يتقصى أصل الكلمة في اللغة العربية إلا إذا خطر بباله أن يقترح لها أصلا في اللغة الصينية القديمة!

إن هذا الاستبعاد الفكري والأكاديمي للعرب من أوروبا القروسطية سيكون له سلطة عجيبة. فالبرغم من أن صيغ نظرية الأصل العربي كانت ستثار مرات ومرات، فسوف لن يعاد تأسيسها بوصفها جزءا من المسلك العادي للتفكير اللغوي. أما الافتراضات المتفرقة حول وجود تأثير عربي على هذا الجانب أو ذاك من جوانب الأدب الأوروبي القروسطي أو على الملامح البارزة لمعجمه، مثل كلمة «تروبار»، فقد كانت إلى حد كبير متجاهلة أو مرفوضة بوصفها غير مستحقة لتفكير جاد أو كانت في أحسن الأحوال خاضعة لنقد حاد ولاذع بصورة غير عادية.(٩) ولقد نُبذ مناصرو هذه الآراء، وأكثرهم مستعربون، بوصفهم أفرادا كانوا فيما يبدو يسعون إلى تحقيق هدف شخصي لا إلى تقديم مشاركة مشروعة، ولم يكونوا - على أية حال - ذوي معرفة بحقل الأدب الأوروبي.

لقد صرح بعض الدارسين بأن مناقشة إسترن المذهلة «للخرجات» التي نشرت سنة ١٩٤٨ تحت عنوان متواضع إلى حد ما، تؤذن ببداية مرحلة جديدة في

التراث البحثي الرومانثي القروسطي . (١٠) لقد كان بإمكان إضافة ما سيثبت أنه عدد مهم من القصائد الغنائية المكتوبة بلهجة رومانثية، أي باللهجة المستعربة، إلى جسد الأدب القروسطي، أن توسع بنفسها ومن نفسها آفاق الحقل، وذلك لأنه قد أصبح لدينا الآن لغة رومانثية لم تضمن من قبل في قائمة تلك اللغات التي أنتجت أدبا. غير أن ما بدا لنا أنه كفيل بزعزعة الحقل وتغييره كان هو الحقيقة التالية : وهي أن هذه القصائد المستعربة لم تسبق قصائد شعراء التروبادور وتطردها بذلك من مكانتها الأولية تاريخيا فحسب، بل أيضا أشبهت من النظرة الأولى شعر مقاطعة بروفنس في بعض الملامح البنيوية الرئيسة وفي الخصائص الموضوعاتية. واقترح بعض الدارسين أن شيئا ما يشبه الحب الرفيع كان يُعَبَّرُ عنه في هذه اللوازم المستعربة. ولقد بدا للبعض أيضا أن مسألة الأصول سوف يُدفع بها مرة أخرى إلى الصدارة وأن نظرية الأصل العربي سوف يُعاد تثبيتها في موضع إن لم يكن موضع التفوق فعلى الأقل موضع المصداقية والاحترام. سيكون من الصعوبة بمكان اطراح الأدلة النصية على وجود شعر الحب العامي في اللغة الرومانثية الذي كان من الواضح ذا صلة بالتقاليد العربية، لأن اللوازم المستعربة قد كانت تشكل جزءا من الموشحات العربية والعبرية، والذي كان قد حدث قبل ظهور الشعر الغنائي البروفنسي وشاركه على الأقل في بعض خصائصه الرئيسة. لقد كان هذا كله معقولا ومنطقيا بدرجة كافية.

وفي الحقيقة، سيكون من غير الصحيح القول بأن آراء دارسي القرون الوسطى بشكل عام كانت قد غُيِّرت تماما أو أن حدود أوروبا القروسطية قد أُعيد ترسيمها لتشمل الأندلس، هذا على الرغم من أمنيات مجموعة قليلة نسبيا من الدارسين الذين سحرتهم هذه النصوص والذين كانت آراؤهم حول الأدب الرومانثي حتى قبل اكتشافها راضية عن نظرية الأصل العربي (مننديث بيدال وأمريكو كاسترو من بين آخرين). فابتداء من إسترن ذاته الذي أنكر بعبارة جازمة الاحتمال القائل بأن هذه الأبيات الشعرية قد أثرت بطريقة ما في أبيات شعراء التروبادور (كون شعراء التروبادور جزءا من عالم مختلف جدا)، كان باستطاعة الدارسين أن يوفقوا بسهولة بين اكتشاف مثل هذه النصوص ووجودها وبين آراء

مستقرة حجبت العالم الأندلسي بصورة ناجعة.(١١) وفي الواقع، فإن مثل هذه المصانعة لم تكن حتى مطلوبة من غالبية الدارسين المشتغلين بهذا الحقل. فلقد تجاهل مجرى التفكير العادي للدارسين والطلاب بكل بساطة الخرجات، فضلا عن الموشحات، مثلما تجوهلت طيلة الثمانية قرون السابقة.(١٢)

لقد كان ثمة، ويوجد الآن، استثناءات بطبيعة الحال، غير أن حقيقة كونها استثناءات تأتي لتدلل على أن فكرة ما كان أوروبيا وما لم يكن كذلك لم تتزعزع بالتأكيد زعزعة يمكن أن تتسبب في إعادة تحديدها. وفي الحقيقة، فإن وجود شيء يُدعى «دراسات الخرجة» لهو ذاته إقرار بالهوة الواسعة بين الدراسات الأدبية العربية والرومانثية. إن وجود مثل هذا الحقل المعرفي الفرعي أصلا يصطدم مع الخصائص الجوهرية للقصائد التي تبدو، خلافا لذلك، متحدية هذا الفصل، لأن القصائد نفسها تشكل بوضوح جزءا من ثقافة مختلطة وليس بالأحرى ثقافة متمايزة.(١٣) ومن الواضح أنه سيكون من السابق لأوانه القول بأن اكتشاف إسترن قد أزال أي جدران أو عوائق. بيد أن هذه جدران يمكن نقبها تماما، ويمكننا الاستعاضة تماما عن رؤيتنا الحالية للعصور الوسطى، وخاصة للعالم الذي كتب وازدهر فيه شعراء التروبادور في بادىء الأمر، بمفهوم أغلى ثمنا، مفهوم يفترض أن نظرية الأصل العربي هي نظرية معقولة ومثيرة مثل أي نظرية أخرى.

ولكن، ماذا عن الحجج المحددة التي قد أدلي بها لنقض الصيغ المتنوعة لنظرية الأصل العربي ؟ وماذا عسى الحجج الأخرى أن تبرر في حين أن توجهات أخرى مختلفة جدا تحجب الآن هذه المقاربات بصورة ناجعة، هل تبرر تصورا مختلفا للشعر الغنائي القروسطي الذي قد سبر في الظاهر بعناية دقيقة جدا، أم تبرر إعادة طرح مسألة أصوله ؟ ومن أبسط المنظورات، ماذا سيتوجب على المرء أن يكسبه ؟

لقد حاولت أن أجيب عن السؤال الأول، على الأقل بطريقة غير مباشرة، في الفصلين الأولين من هذا الكتاب. فعدد مهم من الحجج المقدمة ضد جوانب معينة من نظرية الأصل العربي قد كانت مزاعم حول استحالة أو عدم معقولية عزو التشابهات أو التطابقات النصية إلى تفاعل مباشر بين الثقافتين أو إلى معرفة لدى

أعضاء الفلك اللاتيني-الرومانثي بأدب العالم العربي، حتى أولئك الذين كانوا يعيشون في الأندلس أو صقلية. لذلك، فقد زُعم أن وليم الأقيطاني لا يمكن أن يكون قد حوّر أي عنصر من عناصر الأغاني العربية-الأسبانية ليلائم شعره الخاص لأنه لا يمكن أن يكون قد عرف من اللغة العربية قدرا كافيا يمكنه من فهمها.(١٤) وباقتفاء أسلوب مشابه في التفكير، زُعم أيضا أن ما هو أكثر معقولية هو تخيل أنه حيثما يكون ثمة تشابهات بين الشعر الغنائي المغنى لهذين العالمين المختلفين، فإن التطور الموازي يقدم تفسيرا أمثل وأكثر منطقية للظاهرة منه لأي نظرية تقترح صلة مباشرة.(١٥)

بيد أن التعريف الأكثر واقعية للتأثير (التعريف الذي لا يقلل من أهمية التأثير بجعله يعني النسخ أو يسلبه تعقيدات ممكنة أخرى) والدليل التاريخي كلاهما يخبراننا بأن هذه المزاعم حول وليم وجهله التام بأغاني العالم العربي هي فرضيات غير معقولة. ومن قبيل ذلك، سيكون أكثر معقولية أن يفترض المرء شيئا آخر غير التطور الموازي عندما يلاحظ ظهور ملامح مميزة متشابهة جدا في مدرستي الشعر الغنائي، إحداهما تبرز تلو الأخرى، في منطقتين قريبتين من بعضهما وبدون قلة تواصل فيما بينهما، بل مرتبطتان حقا بكل أنواع المواصلات. ومما له أهمية أيضا المكانة الثقافية المرموقة التي احتلتها إحدى هاتين المنطقتين في نظر الأخرى. وفي الحقيقة فإن معظم التفنيدات التي قدمت لنقض تأثير الشعر العربي-الأسباني على شعر شعراء التروبادور البروفنسيين تستمد مشروعيتها من الافتراض الأساس القائل بعدم معقولية هذا الاقتراح، وهو نفسه افتراض تحكمه وتشكله الأيدلوجيا بصورة قوية. ومتى ما اطرح مثل هذا الافتراض وتُبنيت فرضية أن هذا التأثير هو تأثير معقول، فستنحرف قوة التفنيد. إن موضع الخلاف نادرا ما كان حول ما إذا كان وليم قد جلس ونسخ شيئا من الشعر العربي، إلا بالقدر الذي يمكن أن يكون عليه عندما نتحدث عن تأثير أوفيدي على وليم. بل السؤال هو هل كان عامل أندلسي ما جزءا مهما من خلفيته الثقافية.

إن من بين أقل الحجج مشروعية وأسهلها إسقاطا الحجة التي قدمها لأول وهلة شليجل : وهي أن الحب الرفيع أو شعر امتداح النساء لا يمكن أن يأتي من

ثقافة كثيرا ما احتقرتهن وقمعتهن. فثمة موطنا ضعف في هذه الحجة، وهما ظاهران للعيان حتى في تفنيدات أكثر إحكاما من هذا التفنيد. فالإشكالية الأولى هي أن هذا التصريح قائم على افتراضات ناقصة أو مغلوطة حول الشعر العربي. فشعر امتداح النساء، على سبيل المثال، قد كان وما زال بالتأكيد يكتب ويتغنى به في العربية، ولعل هذا الملمح وغيره من الملامح العامة لهذا الشعر، خاصة كما وجد في الأندلس، ستصبح عما قريب معروفة على نطاق أوسع.

والإشكالية الثانية المتعلقة بحجة من مثل هذه هي أنها قائمة على تأويل متشدد جدا للعلاقة بين قيم مجتمع ما وقيم أدبه. فالمرء يمكن أن يشير - بالطبع - إلى أن النصوص المعيارية للشعر العربي زاخرة بأغاني الخمرة، هذا على الرغم من (أو بسبب ؟) التحريم الإسلامي المتشدد للكحول. وبإمكان المرء أيضا أن يشير إلى أن المكانة الاجتماعية الحقيقية للنساء في المجتمع الأوروبي في العصر القروسطي نادرا ما كانت المكانة الرفيعة التي قد يُظن أنهن كن فيها إذا ما قرأ المرء النصوص الأدبية بانتظام كما لو كانت رسائل سسيولوجية أو فسّر الصور الشعرية كما لو كانت تمثيلا مباشرا، ومرايا صادقة للمجتمع. ولا يمكن أن يُتوقع من الأدب، أكثر من أي فن آخر، أن يحذو حذو الرأي الرسمي. ومع ذلك فإن هذا الافتراض أيضا قد أشعل كثيرا من التفنيدات مفادها أن الجهل إذا لم يحل دون استخدام شاعر بروفنسي ما للأغاني العربية، فإن الاشمئزاز سوف يحول بالتأكيد دون ذلك. والإشكالية، بطبيعة الحال، هي أن مثل هذه الآراء - مهما بدت عويصة عندما يحللها المرء من هذا المنظور النقدي - قد وضعت في كثير من الحالات موضع القداسة في الكتابات العلمية. فتفنيد نظرية الأصل العربي الذي أعرب عنه جينروي، على سبيل المثال، هو إلى حد ما تفنيد سوغته حقيقة إنجازات جينروي الأخرى في تراث التروبادور البحثي. غير أن صحة بقية عمله - أو عمل كرتيوس أو أورباش Auerbach، أو جاستون باريس أو ليو اسبتسر - لا يعني أننا يجب أن نواصل قبول آرائهم حول هذا الأمر بالذات.[١٦]

بيد أنه يوجد ثمة تفنيدات، أو ما قد يبدو أنها تفنيدات، غير قائمة على الأيدلوجيا الاستبعادية. إنها أشد تعقيدا بكثير، وهي في الحقيقة مقترحات لبعض

الإشكاليات الجديرة بالاهتمام التي يمكن سبرها أكثر منها عوائق لهذه المسالك من الخطاب. ومن عجب أن تكون التعقيدات الشعرية التي أثارها كثير من هذه الحجج شبيهة جدا بتلك التعقيدات التي جعلت في الماضي - في سياق أكثر تعقيدا - من دراسة الشعر البروفنسي دراسة آسرة جدا بالنسبة لعدد كبير من الدارسين.

إن كثيرا من هذه التفنيدات الظاهرية لنظرية الأصل العربي تدور حول فكرة أن الشعر العربي-الأسباني، خاصة «الخرجات» و «الموشحات»، أكثر تعقيدا مما ظنه الدارسون، وأن أشكاله وموضوعاته قد لا تكون بسهولة فائقة قابلة للاقتران بأشكال شعر البروفنس وموضوعاته مثلما اعتقد بعض المتحمسين الأوائل. فمن وجهة نظر بعض النقاد، على سبيل المثال، فإن عويل الحب الذي غالبا جدا ما يوجد في الخرجات (والذي تقترن الخرجات به على الدوام) أقرب إلى أخلاقيات الحب الشعرية النسوية للشعر الشعبي منه إلى أخلاقيات الرجل التي هي صفة مميزة جدا لشعر الحب الرفيع - للجزء الرئيس من الموشحة. ومما يزيد القضية تعقيدا الاقتراح - وهو اقتراح معقول - القائل بأنه في الوقت الذي يكون فيه الجسد الرئيس للموشحات جزءا من تقاليد الشعر العربي القديم، فإن الخرجات قد كانت أصلا مستقلة تماما عنها، كون الخرجات جزءا من جسد الشعر الشعبي الرومانثي مع نظائر لها في جميع أنحاء رومانيا. ومن وجهة النظر هذه، فإن مثل هذه الإنشاءات الشعرية القبْلية قد ثُبّتت فيما بعد في القصائد الفصيحة. والنتيجة التي ربما يخرج بها البعض هي أن المسألة ليست مسألة تأثير الشعر العربي على شعر الرومانث، بل العكس.

إن هذه المناقشات، وهذه المساءلات، وحتى الاقتراح القائل بأن مقابل نظرية الأصل العربي مقابل ممكن، لتكشف كل الكشف عن السبب الذي من أجله يصبح التبديل في منظورنا تبديلا مرغوبا فيه جدا وبإمكانه أن يصبح مفيدا، لأنه إذا كان العالم الأندلسي جزءا من الغرب القروسطي - وهو حقا جزء خطير وغالبا مركزي منه - فإن المناقشات المفصلة لتعقيدات الشعر البروفنسي لا يمكن أن تُجَوَّدَ إلا عن طريق إجراء مناقشات موازية ومتداخلة لتعقيدات وإشكاليات مشابهة بصورة بالغة الأهمية في المجال العربي الأسباني. ومما يلفت الانتباه أن هذه الحجج المقدمة حول

طبيعة الشعر العربي -الأسباني ذاته تكشف عن أن كثيرا من الإشكاليات المتعلقة به - هذا إن لم يكن أغلبها - هي إشكاليات مشابهة لتلك التي ناقشها إلى ما لا نهاية المتخصصون في الدراسات البروفنسية : أعني أوجه الخلاف والشبه والصلات بين الفروع الذكورية والأنثوية لشعر الحب في تلك الفترة وطبيعة الصلة بين أشعار الحب الرفيع والأشعار الشعبية. هل كان الشعر جزءا من تقاليد تليدة أُدخل عليها مجرد تحوير جديد أم كان - حقيقة - ثوريا ؟ وهذه المسألة الأخيرة هي مسألة ساخنة وإشكالية بالنسبة للشعر العربي -الأسباني مثلما هي كذلك بالنسبة للشعر البروفنسي، وكثير من الآراء تركز على ملامح الشعر التي تبدو ثورية مثل : الطريقة التي تستخدم بها القافية، والشكل المقطعي، واستخدام اللهجة العامية عوضا عن اللغة الفصيحة . . . إلخ.

إن مشاطرتنا للأفكار الثاقبة ومقارنتنا للحلول المحتملة لهذه المسائل، متذكرين كم هي متشابهة، لا يمكن إلا أن تكونا على الأقل مجدية. غير أننا إذا أضفنا إلى مثل هذا المفهوم الأولي لقيمة المعرفة المشتركة في حقول متشابهة الحافز الذي يقدمه لنا إدراكنا بأننا نتحدث عن أجساد من الشعر يجوز كل الجواز أنها قد تفاعلت على مستوى معين - مثل الشعر الشعبي في منطقة برشلونه والشعر الأكثر رفعة في بلرم، وهما فقط احتمالان ذكرناهما بالاسم من احتمالات جمة - عندئذ يمكن أن يُقدم الدليل على أنه سيكون من التقصير في واجبنا ألا نسبر معا هذه التشابهات المتعددة.

ويبدو أن ما يتمخض عنه كل هذا هو مسألة ماذا يجب علينا أن نكسب وماذا يجب علينا أن نخسر. فجزء مهم مما يجب علينا أن نكسبه هو أننا سنضيف إلى النصوص المعيارية القائمة على النصوص الثانوية التي نقرأها باستمرار جسدا من الأدب، أكثره مقنع جدا، قرر مؤلفوه أن الدور الذي لعبته المكانة المرموقة للأندلس وأغانيها، أعني أفلاطونية الأندلس الجديدة وموسيقاها، قد كان ملهما رئيسا في خلق ما سيصبح شعر أوروبا الأول. أما ما يمكن أن نخسره بطبيعة الحال فهو الاعتقاد الرومانسي إلى حد ما القاضي بأن مسألة أسس الثورة في مقاطعة بروفنس أسس لا يمكن استرجاعها، أو هي - في رواية أحدث لهذا الرأي - ليست بذات

أهمية . (١٧) وسنخسر أيضا جزءا وافرا من أيدلوجيتنا التي طالما أمعنا في التمسك بها، والتي تفصلنا بوصفنا أوروبيين عن كل الآخرين .

بيد أنه حتى وإن قررنا في نهاية الأمر - مثلما قد نفعل - بأن التأثير الأندلسي قد كان واحدا فقط من عدة تأثيرات، ولعله لم يكن التأثير الحاسم، فإننا سنكسب توسيع نطاق نصوصنا المعيارية لشعر الحب الرفيع القروسطي وذلك عن طريق تضمينه نصوصا تشبه من وجوه خطيرة شعر البروفنس وتشاطره أيضا كثيرا من صعوباته وخفاياه، كثيرا من روعته، وهذه كلها وشائج مشتركة مهمة في خلفيتيهما ونجاحهما على حد سواء . وينبغي علينا أن ندرك أن هذا لا يمكنه إلا أن يثري فهمنا لفترة جد عظيمة وعمدة مثل هذه في تاريخنا الأدبي .

هوامش الفصل الثالث

١ - دراسة بواسي ١٩٧٦ هي الدراسة الوافية الرئيسة لتاريخ التراث البحثي حول شعر التروبادور البروفنسي . وعلى الرغم من أن بواسي يقرر بأن نظرية الأصل العربي هي إجمالا أصح نظرية، فإن روايته العامة لتاريخ التراث البحثي هي رواية غير متحيزة وعميقة على حد سواء . انظر مراجعة كومنز Cummins ١٩٧٨ لها . وفي مراجعتي ١٩٨١ لهذا الكتاب أقدم قائمة مراجع وتحليلا إضافيين حول كيف أن نزاهة بواسي تجاه نظرية الأصل العربي نزاهة قيمة ومقنعة . ومع ذلك، فإن مما يؤسف له هو أن بواسي لا يتعامل بجدية مع إشكالية السبب الذي من أجله استمر رفض نظرية الأصل العربي، خاصة في ضوء حقيقة أنه قد وجدها إجمالا أكثر النظريات معقولية وإقناعا . ومهما يكن، فإن هذه الدراسة هي بالتأكيد أفضل دراسة لتاريخ التراث البحثي الأكثر قدما حول المسألة، ذلك التراث الذي سبق إدخال الدراسات الرومانثية في مؤسسات، وسبق التاريخ الفكري الأقرب عهدا على السواء . ويمكن شفع هذه الدراسة بدراسة كريمونيسي Cremonesi ١٩٥٥ التي هي أيضا تاريخ وتقويم مفصلان للجهد المبذول في مناقشة مسألة الأصول في الفترة الحديثة (أعني، بعد منتصف القرن التاسع عشر) . وتولي كريمونيسي مسألة الكيفية التي تعامل بها التراث البحثي مع الفصل بين الأدب الشعبي والأدب الرفيع أهمية قصوى (٥-٣٥) . وتلاحظ أيضا أن نظريات الأصول العربية «لا يمتدحها النقاد» (٢٥) {الترجمة من الإيطالية} . وهذان المصدران قد قدما معلومات كثيرة للنقاش الوارد في هذا الفصل .

٢- بالإضافة إلى دراسة بواسي ١٩٧٦، فإن أفضل مناقشتين لفهمنا «الحب الرفيع» هما دراسة فرابير Frappier المنشورة سنة ١٩٥٩، ودراسته المنشورة سنة ١٩٦٨ على وجه الخصوص، وهي نقد شامل وواضح وعظيم الفائدة لسلسلة من المقالات المجموعة في كتاب نيومان Newman ١٩٦٨. ونظرا لأن مجموع نيومان يتضمن مقال روبرتسن الشهير «مفهوم الحب الرفيع بوصفه عائقا دون فهم النصوص القروسطية» The Concept of Courtly Love as an Impediment to the Understanding of Medieval Texts (ودراسة دونالدسن Donaldson ١٩٧٠ مكرسة أيضا لنفس الرأي)، فإن رد فرابير مهم وقيم على وجه الخصوص. انظر أيضا نقدا مبكرا في دراسة سيلفرستين Silverstein ١٩٤٩.

٣- تتضمن الدراسات الحديثة لشواعر التروبادور دراسة بوجن Bogin ١٩٧٦ الموجزة، ودراسة بادن Paden وآخرين ١٩٨١. وعلى الرغم من أن المؤلفين في كلتا الحالتين يركزان على ما يميز شواعر التروبادور عن نظرائهن من الرجال، فإن أوجه الشبه والتماثل التي تظهر من هاتين الدراستين أوجه جوهرية. انظر مناقشة إضافية لهذه القضية في الفصل الرابع.

٤- لقد قام درونك Dronke بسبر هذا الموقف بتعمق وقام بتقنين الفرق بين أغاني الحب الذكورية والأنثوية. انظر درونك [١٩٦٨] ١٩٧٧.

٥- لاحظ خاصة محاولة بين ١٩٧٩ اطراح المسألة: «لقد أضاع المتخصصون في الدراسات الرومانثية وقتا كثيرا في تقديم بعض الفرضيات غير المجدية حول أصل شعر التروبادور» (٩٨) {الترجمة هنا من الفرنسية}. ومع ذلك، يمضي قدما ليقرر، كما يدل عنوان المقال، أن وليم قد خلق «ثورة أيدلوجية» (١٠٦).

٦- للحصول على معلومات حول أندرس نفسه وحول طرد اليسوعيين الأسبان وحول نصه، انظر مازيو Mazzeo ١٩٦٥.

٧- هذه هي نتيجة بواسي، وقد قام بتوثيقها بشكل محكم. انظر، على سبيل المثال، فوريال Fauriel [١٨٦٠] ١٩٦٦. وستؤكد الدراسات التي لم تُكَرَّس لهذه القضية بالذات بل بالأحرى لمسألة «الشرق» في الأدب والدراسات الفرنسية في القرن الثامن عشر أطروحته. انظر، على سبيل المثال، مارتينو Martino [١٩٠٦] ١٩٧٠.

٨- سعيد ١٩٧٨: المقدمة xii و ١٠٢. ويتضمن كتابه، خاصة في الفصلين الأولين، مناقشة مطولة لتطور المواقف السلبية إلى حد كبير تجاه العالم العربي في فترة الاستعمار.

٩- أفضل وأوضح مثال هو بالتأكيد كتاب جينروي ١٩٣٤، الذي يتوج فيه حكمَه السلبي المختصر على نظرية الأصل العربي بالتصريح التالي: «بالنظر إلى كون الشعر العربي كتابا مختوما بالنسبة لنا نحن المتخصصين في الدراسات البروفنسية، فالأمر موكول إلى زملائنا المستعربين ليبمموا نحونا» (١: ٧٥) {الترجمة هنا من الفرنسية}. وفي الحقيقة، فإننا إن حاكمناه من منطلق بعض الآراء الحديثة فإن حتى ذلك لا يفلح كثيرا بالضرورة. والمثال الصريح هو دراسة سافيل Saville ١٩٧٢ لأغاني الفجر، التي تتجاهل التحقيق الذي قام به إسترن وولسن Wilson سنة ١٩٦٥ للمعنى motif نفسه في الشعر «المستعرب».

١٠- «الأبيات الأخيرة في الموشحات العبرية-الأسبانية» "Les vers finaux en espagnol dans les muwassahas hispano-hebraiques" (إسترن ١٩٤٨)؛ وأيضا بالإنجليزية في إسترن ١٩٧٤ .

١١- انظر بحث إسترن «الصلات الأدبية بين العالم الإسلامي وأوروبا الغربية في القرون الوسطى المبكرة : هل وجدت ؟» "Literary Connections between the Islamic World and Western Europe in the Early Middle Ages : Did They Exist?" (١٩٧٤)، وهو سؤال الإجابة المدوية عنه «لا» . والبحث قد ألقي أصلا في مؤتمر سبوليتو Spoleto، ولذلك نشر باللغة الإيطالية في كتاب *الغرب والإسلام في القرون الوسطى المبكرة* *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*. وانظر إسترن ١٩٧٤ لتقف على قائمة كاملة بمراجع عمل إسترن . ولاحظ أيضا زومتور ١٩٥٤ ، الذي يعين الخرجات بوصفها دليلا إضافيا على انفصال الثقافتين .

١٢- كما سبق أن ذكرت في الفصلين الأول والثاني حول الأدب العربي الأسباني ، فإن الموشحات نادرا نسبيا ما شكلت أجزاء متممة للمقررات الدراسية أو للمختارات الأدبية أو لتواريخ الأدب القروسطي . والعلم بتعقيداتها يكون محل إعجاب في متخصص في الدراسات الأسبانية ، وغير معهود في متخصص فرنسي أو إيطالي في الدراسات القروسطية .

١٣- ومع ذلك ، فإن التمييز والفصل ما زالا يشكلان - وربما بشكل متزايد - الملمحين المسيطرين لتراث الخرجة البحثي . فلقد أصبحت دراسات الخرجة فرعا معرفيا ثانويا متخصصا ضمن القروسطية الرومانثية وأصبحت مميزة عن الاتجاه السائد إلى حد كبير . انظر مناقشتي الأكثر تفصيلا في الفصل الرابع لكيف أن الخرجة نفسها غالبا ما تصور عن طريق التمييز : إنها تُدْرس مستقلة عن الموشحة وينظر إليها بوصفها جزءا من هذه الثقافة أو تلك ، وليس جزءا من كليهما .

١٤- ثمة سلسلة من المقالات التي تعالج المسائل المترابطة المتعلقة بما إذا كان وليم الإقيطاني قد عرف أي قدر من اللغة العربية ، وهل ثمة أي دليل نصي من الكلمات والعبارات العربية في بعض القصائد البروفنسية . وتشمل هذه المقالات - التي يشكل عدد منها مداخلات على بعضها ببعض وردودا عليها - مقالي رونكاليا Roncaglia ١٩٤٩ ، و ١٩٥٢ ؛ الأول حول استخدام كلمة *gazel* («غزل» الأندلسية) في قصيدة بروفنسية ما ، والثاني حول معنى شعري ذي أصل عربي محتمل في قصيدة لبرنارت دي فنتادورن Bernart de Ventadorn ؛ ومقال ريكر Riquer ١٩٥٣ هو رد على مقال فنتادورن الأخير ؛ واقتراح ليفي بروفنسال الذي قدمه في دراسته المنشورة سنة ١٩٤٨ «ب» (١ : ٢٩٨-٣٠٠) والذي أعيد تقديمه في مقاله المنشور سنة ١٩٥٤ ، حول أن كلمة «babariolbabarian» التي وردت في قصيدة لوليم الإقيطاني قد كان حل إعجامها ممكنا بوصفها كلمة عربية ، اقتراح قد استثار رد فعل فرنك Frank المنشور سنة ١٩٥٢ ، والذي يشتمل على عرض واف للحجة التي تبين كيف أن من

غير المعقول تخيل أن وليم قد كان يعرف أي قدر من العربية. وحول هذه الإشكالية، انظر أيضا سترلاند ١٩٥٦. وتتضمن الدراسات المتخصصة اللاحقة لأصداء المفردات واللوازم، دوتون Dutton ١٩٦٤، و ١٩٦٨؛ وأرمستيد ١٩٧٣. ودراسة جورتون Gorton ١٩٧٦ هي مراجعة لبعض هذه الدراسات وأمثالها. وجورتون نفسه سلبي جدا فيما يتعلق بمسألة احتمال وجود أي معرفة مباشرة لدى شعراء التروبادور حتى بالعربية المتحدث بها، وذلك في الغالب بسبب حالة الحرب التي قامت بين المسلمين والمسيحيين وجهل كل فريق منهما بالآخر.

١٥- نقول مرة أخرى إن درونك هو المدافع الأساس عن مثل هذا التوازي.

١٦- ليس المقابل لذلك صحيحا بالطبع، أي لأننا نرفض آراءهم حول هذه القضية يجب علينا أن نطرح إنجازاتهم جملة وتفصيلا. وفي الواقع، سوف أحاج في الفصل الخامس بأن كثيرا من الدراسات التي قد تجاهلت المكون المشتق عربيا تتلاحم بصورة بارعة مع وجهة النظر التي ستظهر إذا ما أدخل المرء المشاركة الفعالة لمجالي الثقافة القروسطية الأندلسي والصقلي ضمن الصورة الشاملة. وكما سبق أن أشرت في هذا الفصل، فإن كثيرا من الأسئلة المطروحة حول مسألة الأصول في دراسات حب التروبادور والحب الرفيع هي مرشح أساس لدمج المواد الأندلسية في حلولها المقترحة.

١٧- بين Payen ١٩٧٩ (انظر هامش رقم ٥) و جيورود ١٩٧١، و ١٩٧٨ (انظر الفصل الأول) هما مثالان جيدان للمحاولات المخفقة لتجاوز مسألة الأصول.

الفصل الرابع

أحدث «اكتشاف»: الموشحات

لقد متٌّ من أجل حبي:
لذلكَ، فلا موجب لحياتي بعد موتك.

Thomas, *Tristan*
{الترجمة هنا من الفرنسية}

ينبغي أن تكون أول وأهم فائدة لإعادة توجيه تراثنا البحثي هي الفائدة التي تمكننا من قطف ثمار نوع جديد من التحليل النصي المقارن، تحليل لا يركز على مسألة الأصول لأنها مسألة قد تم الاضطلاع بأمرها سابقا في دراسة الشعر الغنائي القروسطي بصورة مفيدة ومشروعة. إن ما يعدل أثناء إعادة تشكيل نظرتنا حول المحيط الثقافي القروسطي هو أن يصبح في إمكان مقارنة الشعر العربي - الأسباني بالشعر البروفنسي أو الصقلي أن تكون قيّمة وكاشفة (ومشروعة) مثلما كانت عليه دائما مقارنة النصوص الصقلية والبروفنسية، على سبيل المثال. غير أنه حتى عندما لا يكون مرتكز مثل هذه الدراسة مرتكزا جينيا، فإن مسألة الأصول لا تنقطع صلتها قط بالموضوع كلية، كما سبق أن أشرت. فبعض الفرضيات التي قُدمت حول أصول الشعر لا بد أن تؤثر على الدراسات المقارنة الخالصة بطريقتين رئيستين: فالفرضيات المتعلقة بأصول وأنساب محتملة أو مرجحة تحكم اختيار النصوص

المقارنة، ونتائج الدراسة سوف تثبت - صراحة أو ضمنا - صحة أو بطلان الرأي القائل بأن النصوص المقارنة يمت بعضها بطريقة ما إلى بعض بصلة.

لذلك، دعنا نبدأ بالنقطة الثانية من هاتين النقطتين فنقول إننا إذا ما استخدمنا هذه المقارنات بقصد تقرير انتماءات جينية محتملة (مَنْ أثّر في مَنْ، وأيٌّ تجديد في مجموعة واحدة من القصائد قد أوحى به ملمحٌ ما في المجموعة الثانية وما هو هذا الملمح. . . إلخ)، حينئذ يتعين على الدارس أن يبين بوضوح، في كل حالة معينة، الطبيعة المعقدة والمتقلبة لطبيعة صلات القرابة بين المجموعات المختلفة من النصوص. فإذا ما افترض المرء أن الشعر العربي - الأسباني قد كان بطريقة ما جزءا من الخلفية الشعرية العامة لشاعر يكتب بالبروفنسية في القرن الثاني عشر الميلادي، على سبيل المثال، حينئذ يكون من الضروري عليه أيضا أن يضع وصفا إجماليا لفرضية تتعلق بنوعية الصلة التي ربما كانت قائمة. لكن، هل يختلف - حقيقة - هذا المطلب كثيرا عن ذلك المطلب الذي يُراعى (أو ينبغي أن يُراعى) لتبرير النصوص المختارة لأي مقارنة في المقام الأول؟

وإذا كنا سنصر، في دراستنا شعر شاعر التروبادور ذلك نفسه، على سبيل المثال، على أن صورة معينة أو شكلا معينا هما مأخوذان، لنقل، من أناشيد كنسية معاصرة أو من أوفيد، أليس من المشروع أن نطالب بأن أي فرضية حول طبيعة الصلة القائمة ثمة ينبغي أن تُشرح شرحا منطقيا؟ إلا إذا ا فترضنا أن جميع المصادرالفنية والفكرية المحتملة قد قرأها فنان معين، واستخدمها كذلك دون تمييز وبطريقة متكافئة، عندئذ نكون في جميع الأحوال مجبرين على توضيح أي المصادر كانت شفوية وليست بالأحرى مكتوبة، وأيها الذي قد فُسر بشيء من التقديس وليس بطريقة عدوانية، وأيّها الذي كان ذا مكانة مرموقة ولم يكن ربما بالأحرى موافقا للزي المتعارف عليه. إن مثل هذا الإجراء، حتى وإن كان في بعض الحالات مختصرا، إجراء صالح ليس فقط في الحالة الأكثر صعوبة من تعاملنا مع النصوص والأغاني العربية في سياق أوروبي. فمعرفة شاعر التروبادور بأوفيد أو بالكنيسة وأناشيدها وموقفه منهما ليسا بأوضح أو أكثر استغناء عن التوضيح الظني أو

الافتراضي من موقفه من أغان كان يغنيها بالعربية الخدم أو الدارسون الزائرون في بعض البلاطات التي كانت تغنى فيها أغانيها الخاصة.

لذلك، وعلى الرغم من أنه يمكن القيام بعمل أدبي مقارن عندما لا تكون ثمة أية مسألة جينية متنازع عليها صراحة، أو عندما لا يكون هذا هو المرتكز الرئيس لدراسة ما، فإن مثل هذا العمل المقارن في الدراسات القروسطية قد كان مقتصرا، بإجماع عام، على مقارنات النصوص التي عُدَّت قابلة للمقارنة من حيث الإطار والصلات الجينية العريضة. ولم يكن كافيا، ولعله لا ينبغي أن يكون كافيا، أن نقرر بأن نصين معينين يمتلكان ملامح مشتركة، ثم نقارن بعدها بين تلك الملامح التي تستدعي هذا العمل المقارن. إن القاعدة التي قد روعيت صراحة أو ضمنا هي أنه يجب أن يكون ثمة صلة تاريخية محتملة بين النصوص، على الأقل من حيث كونها جزءا من نفس العالم الأدبي العام.

ونتيجة لذلك، فإن استبعاد العالم الأدبي العربي الأندلسي والصقلي من الإطار المرجعي الأوروبي القروسطي العام قد أثر في أكثر من مجرد مسألة الأصول. لقد حال أيضا دون التقدم بدراسة مقارنة من المحتمل جدا أن تكون قيّمة، وذلك لأنه على الرغم من أن العمل المقارن لا يمكن فصله في نهاية الأمر عن المسائل الجينية في هذا المجال، فإن الدراسات ذات المرتكز التزامني يمكن أن تنتج رؤى ثاقبة ربما لا تتنبه إليها الدراسات الأخرى، بسبب الاختلاف في التركيز.[١] والرؤى الثاقبة، بدورها، ربما تضيء وتفسر مناقشات مسألة الأصول والتعاقبية وعلم الوراثة بطريقة أفضل عندما يعود المرء إلى السؤال القديم: من أين جاء كل هذا. والمسألة العربية قد عانت معاناة مزدوجة من الإهمال: فلم يُتعامل معها من المنظور المشوه الذي قد نَاقَشْتُه فحسب، بل لقد أفقرت بطرق لم تفتقر بها النظريات الأخرى، وذلك عن طريق التعامل معها من وجهة نظر تعاقبية diachronic صرفة.

إضافة إلى ذلك، وبالنظر إلى الأفكار الدائمة التحول لصيغ متنوعة من النقد الأدبي وإلى مكانتها المرموقة النسبية وإلى قيمتها المنظورة، فإن من المهم تقرير أن وجهة نظرنا التنقيحية للأمور الثقافية والأدبية القروسطية يمكن أن تكون مفيدة بالنسبة لشيء أكثر من مجرد تقرير من جاء أولا، أو من يقع عليه دين ما. إن هذه

وجهة نظر يمكن استخدامها أيضا بوصفها أساسا لقراءات مختلفة للنصوص ذاتها. وبمعنى آخر، فإن في مقدور قبول فرضيات نظرية الأصل العربي الأساسية أن ينتج شيئا أكثر من رؤية ثاقبة إضافية في مسألة الأصول ذاتها. وربما يستخدم أيضا بوصفه أساسا لقراءة أكثر تنويرا (على الأقل بمقاييس أولئك الذين يناصرون أولية الدراسات التزامنية على الدراسات التعاقبية) لسلسلة من النصوص ولتعيين الصلات الموضوعاتية والبنيوية المحتملة بين سلسلة من النصوص القروسطية. إن السبر المقارن التالي لقصائد غنائية قروسطية مختارة ليستمد مشروعيته من التحليل التاريخي التنقيحي الذي سبقت مناقشته، ومن المعايير المفهوماتية والإجرائية المصاحبة التي اقترحت.

دمع مسفوح وضلوع حرار	ماء ونار	ما اجتمعا إلا لأمر كبار
بئس لعمري ما أراد العذول		عمر قصير وعناء طويل
يا زفرات نطقت عن غليل		ويا دموعا قد أعانت مسيل
امتنع النوم وشط المزار	ولا قرار	طرت ولكن لم أعده مطار
ياكعبة حجت إليها القلوب		بين هوى داع وشوق مجيب
حنّة أواه إليها منيب		لبيك لا آلو لقول الرقيب
جد لي بحج عندها واعتمار	ولا اعتذار	قلبي هدي ودموعي جمار
أهلا وإن عرض بي للمنون		بمائس الأعطاف ساجي الجفون
يا قسوة يحسبها الصب لين		علمتني كيف تسوء الظنون
مذ بان عن تلك الليالي القصار	نومي غرار	كأنما بين جفوني غرار
حكّمت مولى جار في حكمه		أكني به لا مفصحا باسمه
فاعجب لإنصافي على ظلمه		واسأله عن وصلي وعن حرمه
ألوي بحقي عن هوى واختيار	طوع النفار	فكل أنس بعده بالخيار
لا بد منه على كل حال		مولى تجنى وجفى واستطال
غادرني رهن أسى واعتلال		ثم شدا بين الهوى والدلال

مَوْ أَلحَبِيبْ أَنْفَرْمُ ذي مَوْ آمَر، كَنَ دَشْتَرْ نُنْفيسْ أُميب كَسَد نُولِيغَرْ (حبيبي مريض بسبب حبه إياي، وكيف لا يكون كذلك؟ ألا ترىَ أنه لا يُسمَح له بالاقتراب مني؟)

(الأعمى التطيلي، موشحة رقم ٢٣ في كتاب *Hispanic-Arabic Poetry*، لجمس منرو James Monroe)

من لي بظبي ربيب — يسطو بأسد الغياض
لوى بديني لما — أملته للتقاضي

جعلت حظي منه — بين الرجا والتمني
لم أظهر اليأس عنه — لما أطال التجني
بل قلت ياقلب صنه — لديك عن سوء ظني
وأنت يانفس ذوبي — ويا مطيل اعتراضي
نفذ بما شئت حكما — إني بحكمك راض
ما حال قلب لديك — لا تنقضي حسراته
يشكو جواه إليك — وليس تجدي شكاته
مهلا ففي راحتيك — حياته ومماته
يامرضي وطبيبي — بفيك برءُ المراض
ومنك قد ذبت سقما — فلتقض ما أنت قاض

يا من ينافر ظلما — من ليس عنه بصابر
ماضرّ إن ذبت سقما — لو لم تكن لي هاجر
رفقا فبي منك ألمى — وسنانُ ساجي النواظر
رام بسهم مصيب — من الصحاح المراض
يرنو فيرسل سهما — والقلب في الاعتراض

من لي بتفتير طرفه   والموت من لحظاته
إن مرّ ثاني عطفه   فالحسن فيه بذاته
أو رمت إدراك وصفه   اعيتني بعض صفاته
يجول لحظ الكئيب   من خده في رياض
لكن عن القطف تُحمى   بمرهفات مراض

لله ظبية خدر   قد رُوّعت بالفراق
بنت ثلاث وعشر   تسيل دمع المآقي
تقول في حال سكر   لأمها في اشتياق
يا مَمّ مَوْ الحبيب   بيشْ إنْ مس تُرْ نَراض
غرْ كفَريْ يا مّمّا   نُنْ بجيْال لاشراض
(حبيبي يا أمي، مضى ولن يعود، ما أصنع يا أمي ولم يزودني بقبلة؟)(*)

عندما شاع الشكل الشعري الأندلسي الجديد المسمى بالموشحة في أجزاء أخرى من العالم المتحدث بالعربية، رفض على الفور. لم ينظر إليه بوصفه شكلا شعريا مشروعا، لأنه - من بين أشياء أخرى - قد خالف أول قاعدة للشعر العربي التي تقضي بأن يكتب باللغة المعيارية الفصيحة. ففي الوقت الذي تقيدت فيه الأقفال الرئيسة بهذا المبدأ، فإن القفل الأخير، الخرجة، لم يتقيد به؛ فقد نظم بلغة الأندلس العامية الرومانثية، اللغة المستعربة. لقد جعل هذا الغزو للغة العامية من كل هذا الشكل الشعري شكلا غير مشروع. غير أن الأدباء العرب الذين أدلوا بهذه

(*) وردت هذه الموشحة مجهولة المؤلف في كتاب غارسيا غومز *الخرجات الرومانثية* [١٩٦٥] ١٩٧٥، الذي اعتمدت عليه المؤلفة في إعداد الترجمة الإنجليزية التي قامت بها بالتعاون مع عادل اللوشي، لكن الدكتور سيد غازي يوردها في كتابه *ديوان الموشحات الأندلسية* (القاهرة: منشأة المعارف، ١٩٧٩)، ١: ١٢٩-١٣١، منسوبة إلى ابن الخباز. ونظرا لتعذر الوقوف على كتاب غارسيا غومز، قمنا بنقل النص العربي الأصلي لهذه الموشحة عن كتاب الدكتور غازي المذكور [المترجم].

التصريحات سيكونون، دون شك، أكثر دهشة إذا ما اكتشفوا أن بعض نقاد الأدب في عصرنا الحاضر قد توصلوا إلى حل مختلف لهذه الإشكالية. فلقد قام كثير من الدارسين، منذ أن حُل لغز الخرجة سنة ١٩٤٨، بإجراء عمليات استئصال مفهوماتية وعملية على القصائد لتمكنهم من معالجة الخرجة على انفراد أو لتسمح لهم بالنظر إلى القصيدة برمتها بوصفها جزءا من النصوص المعيارية للشعر العربي القديم.[٢]

لقد أنتجت هذه الممارسة نتيجتين اثنتين. أولهما أننا غالبا ما نتعامل مع الجزء المكتوب بالعامية من القصيدة بوصفه وحدة شعرية منفصلة أو قابلة للانفصال عن الجزء المكتوب بالعربية الفصيحة من القصيدة. وثانيهما أننا لا نتعامل مع القصيدة بشكل عام على أنها جزء من التقليد الأوسع للشعر الرومانثي الرفيع الذي تنتمي إليه، حتى من النظرة الأولى، موضوعا وبنيةً. ولو خطر ببال أولئك المتعهدين الأوائل للذوق الشعري الجيد، أعني النقاد العرب الذين رفضوا قبول الموشحة ضمن النصوص الشعرية المعيارية، أن يلجأوا إلى مثل هذه الوسيلة، فلن تُحرم الأقفال الرئيسة للموشحة على الأقل من احتلال مكانة لها ضمن النصوص المعيارية للشعر العربي القديم. لقد كان بإمكانهم أن يفعلوا فقط ما نفعله نحن الآن بشكل مستمر: أعني أن يتعاملوا معها بوصفها قصائد مختلفة، كما لو لم يكن ثمة انبعاج في تقليدية الأدب الأندلسي على الإطلاق.

وبطبيعة الحال، لم يُفعل شيء مثل هذا في ذلك الوقت، لسبب بسيط وهو أن جزئي القصيدة قد كانا – وما زالا – غير قابلين للفصل، وأن الجزء الرومانثي أو ذا التأثر الرومانثي يجعلها بوضوح غير فصيحة. فالموشحة هي قصيدة، شكل شعري، له – مثل أشكال شعرية كثيرة – مكونات متمايزة داخل القصيدة. ومع ذلك، فإن افتراض أن هذه المكونات هي قصائد قابلة للفصل افتراض يتحدى الذوق السليم المألوف في التحليل الأدبي. ومن بعض الوجوه، فإن الفصل الإجرائي للخرجة عن الموشحة، وهو فصل متأصل جدا في نفوسنا إلى درجة أنه ينعكس في مصطلحنا، (الذي يكرس وجود ثنائية بين الجزأين ويعطي انطباعا مؤداه أن الموشحة تقف بطريقة ما مقابلة للخرجة) فصل لا يجدي كثيرا إلا كما يجدي

إجراؤنا لعملية فصل مشابهة على الأجزاء الرباعية والأجزاء الثلاثية لسونت sonnet ما، أو تحدثُنا - كما نفعل عادة عندما نشير إلى هذه القصائد - عن السونتات من جهة وعن الأجزاء الثلاثية من جهة أخرى.

ولكي نفسر تقسيم ما نُظم وقُدم أصلا على أنه قصيدة واحدة، فقد حاججنا بأنه نظرا لوجود القطيعة اللغوية والأسلوبية بين الموشحة والخرجة - أعني بين الجزء الرئيس للقصيدة والقفل الأخير منها - ونظرا لأن الخرجة تشبه نماذج أخرى من الشعر الشعبي الرومانثي المبكر، لذلك يجب علينا أن نفترض بأن الخرجة قد جاءت من تقاليد شعرية مختلفة بعض الشيء عن بقية القصيدة. وإضافة إلى ذلك، يُحتج بأن الخرجات المخصوصة التي انتزعت من تلك التقاليد الشعبية هي دون شك تقريبا أسبق زمنا، في النظم والأداء، من الأجزاء المقطعية التي كانت جزءا من التقاليد الرفيعة. إن في هذه الحجة وتنويعاتها قدرا كبيرا من الجاذبية والصحة، وإن تراث الخرجة البحثي - إذا ما نظر إليه من هذا المنظور - قد حقق دون ريب كثيرا من أهدافه المعلنة وزاد كثيرا في معرفتنا بالشعر الشعبي الرومانثي المبكر.

لقد كانت مثل هذه المقاربة مهمة فيما يتعلق بمسألة الأصول، لأنها أثبتت بنجاح أن الخرجات (أو على الأقل الخرجات الأم proto-*kharjas*، القصائد التي أوحت بالمقاطع الأخيرة من الموشحة، وفي بعض الحالات بأبيات بعينها أو بلوازم بكاملها) هي جزء مهم من الجسد الرومانثي المشترك للشعر الغنائي الشعبي لأوروبا القروسطية. وفي الحقيقة، فإن نجاحات هذا التراث البحثي لتقدم، في حد ذاتها، دليلا مهما على نوعية الصورة القروسطية التنقيحية التي نقترحها هنا. إنها تدل بوضوح، من خلال الصلات التي قد قُرّرت بين انعكاسات الشعر الشعبي التي تبناها الشعر العربي الرفيع وبين نماذج الأشكال الرومانثية الشعبية الأخرى، على أن ما نحن بصدده هو مجموع من الشعر الشعبي الذي كان يشكل جزءا من المجال الثقافي العربي بنفس الدرجة التي كان يشكلها بالنسبة للعالم اللاتيني الرومانثي. ليس ثمة شك في أن عمل الدارسين الذين أثبتوا الصلات المرفولوجية والجينية بين الأشعار الشعبية لأجزاء مختلفة من رومانيا، بما فيها تلك الأجزاء التي كانت فيها اللغة العربية لغة المكانة المرموقة، قد كان عملا حاسما في المحاولة الرامية على وجه

التحديد إلى ترسيخ نوعية وجهات النظر المختلفة للعالم القروسطي التي يجب على الدراسات المقارنة اللاحقة أن تعتمد عليها. (٣)

ومع ذلك، فإن النتيجة المؤسفة للتركيز غير المتوازن لهذا النوع من العمل هي أنه قد أدى إلى تمزيق الموشحات نفسها وقراءتها قراءة ناقصة إلى حد بعيد. بل إن الأكثر أسفا هو أن الدارسين الذين كثيرا ما دعوا باستمرار إلى إعادة وحدة النصوص هم الذين يقومون بذلك إلى حد بعيد من منطلق أنه لا يمكن فهم القصيدة برمتها إلا وفقا للتقاليد العربية القديمة. لذلك، فإننا إذا ما اقتفينا خطاهم فإننا سنكون قد استبدلنا نوعا واحدا من التمزيق بنوع آخر، أي أننا سنفصل القصيدة عن بيئتها الأندلسية الخاصة، ونفصل كذلك الخرجة الرومانثية عن بقية القصيدة.

إن الخطر الكامن في إيصال الانطباع القاضي بقابلية هذه القصائد المطلقة للانقسام – إما داخليا، وإما عن الإطار الأندلسي فيما يتعلق بالقصيدة الكاملة – لهو خطر عظيم جدا وذلك بسبب الدرجة العالية نسبيا للسذاجة التي توجد في مجتمع المتخصصين في الدراسات القروسطية فيما يتعلق بهذه النصوص. والإرباك الناجم عن عرض الخرجات عرضا لا يوضح بجلاء صلاتها الجوهرية بالموشحات لهو أعظم من الحالة التي سيكون عليها لو أن انطباعا مشابها قد تم إيصاله حول سونت ما. فقليل من الزملاء الدارسين قد يواصلون حديثهم عن معناها ووظيفتها دون الإشارة إلى القصيدة الأصلية. والإرباك الذي يولده الزعم القائل بأن الخرجات لا تستلزم انقطاعا واضحا عن النصوص الشعرية المعيارية القديمة، ولذلك فهي جزء من مجال المتخصصين في الدراسات العربية دون غيرهم، هو إرباك ليس من المحتمل أن يزيله هؤلاء الذين هم أقدر الناس على القيام بذلك. فدارسو «المدرسة الصقلية» أو الشعر البروفنسي الذين قد يدركون صلات ما، وبذلك يرفضون الزعم القائل بأن شعر الخرجة غير مشابه للشعر الغنائي الرومانثي، هم أيضا أولئك الدارسون الميالون إلى رفض هذا الشعر بوصفه جزءا من مجال المتخصصين في الدراسات العربية في المقام الأول.

تُطرح أحيانا الحجة القائلة بأن أسلافنا المحترمين، أقدم نقاد لهذا الشكل الشعري، يبررون هذا الانقسام في اهتمامنا وقراءتنا. ومع ذلك في الواقع، فإن

اثنين من بين النقاد الثلاثة القدامى الذين يناقشون الموشحة يجعلان الأمر واضحا كل الوضوح من أن الموشحة تشكل مع خرجتها شكلا شعريا واحدا. إضافة إلي ذلك، فإنهما بعملهما هذا يشيران بالوضوح نفسه إلى أنه شكل أسباني، أندلسي، بصورة خاصة، وبأنه شيء منفصل جدا عن النصوص الشعرية المعيارية القديمة. لقد استشهدنا بملاحظات هؤلاء النقاد القدامى لأنها تجمل، بصورة جد مبسطة وقوية، ما سيقود إليه في النهاية التحليل المعقول والملاحظة الأكثر تفصيلا. إضافة إلى ذلك، فإنها تقدم توثيقا ضافيا لمنظور تاريخي معين، أعني الإحساس بمكانة هذه النصوص عند المعاصرين أو قريبي المعاصرة، وهو منظور يُطمس أحيانا في الدراسات الأكثر حداثة.(٤)

فابن بسّام يعزو اختراع هذا الشكل الجديد إلى مؤلّف مخصوص، وهذه ملاحظة من غير المحتمل أن تصدر عن شخص قد نظر إلى الخرجة بوصفها شيئا متميزا عن بقية القصيدة أو قابلا للفصل عنها، فضلا عن كونها قصيدة مستقلة بذاتها. ويواصل بعد ذلك ليلاحظ الفرق اللغوي بين «المركز»، كما يسمي الخرجة، وبين بقية القصيدة، مشيرا بوضوح إلى أن هذا النوع من النظم ليس هو الشكل الشعري المألوف. لكنه يشير بنفس الوضوح إلى استقلالية هذا الجنس الأدبي الجديد، ملاحظا في الوقت نفسه أن ثمة أيضا فروقا شكلية بين العناصر الأخرى للقصيدة، بين «الغصن» و «السمط»، على سبيل المثال، وهما جزءان من المقاطع الشعرية للموشحة لم يقترح أحد إلى الآن دراستهما منفصلين لكي نحصل على معناهما الخاص.(٥)

إن ابن خلدون، ناقد الموشحة المتأخر المشهور، ليثبت هذا الأمر بصورة أكثر قوة، ولذلك فإن من المفيد أن نقتبس من *المقدمة* (*) مباشرة:

(*) لاحظ أن المؤلفة تقتبس هنا من الترجمة الإنجليزية المختصرة *للمقدمة* التي أعدها روزنتال (Rosenthal [1958] 1967)، وهي ترجمة لا تعكس كل ما ورد في النص العربي للمقدمة، لذلك رأينا أن من المفيد أن نستخدم المعقوفتين التاليتين { . . . } للإشاره إلى العناصر الساقطة من الترجمة، وأن نحيل القارئ في هذا الاقتباس وفي الاقتباس التالي له إلى ما يقابله في النص العربي *للمقدمة* عوضا عن ترجمة روزنتال الموجزة التي تحيل إليها المؤلفة [المترجم].

وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم وتهذبت مناحيه وفنونه، وبلغ التنميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فنا سموه بالموشح، [. . .] وينسبون فيها ويمدحون كما يفعل في القصائد وتجاوزوا في ذلك إلي الغاية واستظرفه الناس جملة، الخاصة والعامة، لسهولة تناوله وقرب طريقه. (*المقدمة*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١م، ١ : ٢ : ١١٣٧-١١٣٨).

وفي الواقع فإن كل جملة في هذا المقطع لتعيد تأكيد الافتراض الأساس القائل بأن الموشحات قد كانت قصائد قائمة بذاتها، وليست قصائد مزدوجة. ولا يترك ابن خلدون أيضا مجالا للشك في أن هذا هو نوع شعري جديد استحدثه أهل الأندلس. ففكرة الاستحداث تشير إلى المزج الجديد والطريف للعناصر الشعبية والفصيحة، ولقد فهمه واستمتع به الجميع، وربما كان السبب في ذلك - على الأقل إلى حد ما - هو أن بعض عناصره قد كانت تنتمي إلى تقاليد مختلفة كان الخاصة والعامة كلاهما على ألفة بها. إن المرء ليبحث سدى عله يجد دليلا على أن الأجزاء المنفصلة كان يستمتع بها متلقون منفصلون أو على أن هذا لم يكن عموما لينظر إليه بوصفه شكلا طريفا استحدثه الأندلسيون. وفي الواقع، فإن ابن خلدون يواصل ليقرر ما يلي:

واعلم أن الأذواق كلها في معرفة البلاغة [فيما يتعلق بهذا الشعر] إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة وكثر استعماله لها ومخاطبته بين أجيالها [. . .] فلا يشعر الأندلسي بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب. (*المقدمة*، ١١٦٩)

إن ابن سناء الملك هو ثالث هؤلاء النقاد القدامى، ولقد كان، إلى حد ما، واحدا من أولئك المشرقيين الذين ربما قد وجدوا شيئا من الصعوبة في التعامل مع هذا الشكل الأسباني بصورة خاصة. فشهادته مشكوك فيها كثيرا منذ البداية، لأنه كان مصريا يتعامل مع شكلٍ للموشحة كان قد عُدِّل ليناسب أذواقا غير أندلسية،

وليناسب هؤلاء الذين لم يستطيعوا فهم حتى لغة النظم الأصلية، اللغة المستعربة. فلقد تبين، في الواقع، أن حتى ابن سناء نفسه لم يستطع قراءته. ومع ذلك، فحتى إذا ما أخذنا في الاعتبار منظوره وحقيقة أن غرضه من تأليف كتابه *دار الطراز* قد كان جعل الشكل مقبولا من وجهة نظر اللغة العربية الفصيحة وقابلا للانضمام إليها، فإن شهادته كثيرا ما تكون بالغة الدلالة. فهو غير قادر، على سبيل المثال، على شرح كيفية تقطيع الموشحات الأندلسية وفقا لنظام الوزن العربي التقليدي، وهو النظام الوحيد الذي كان يعرفه.(٦)

لذلك، فإن القيام بقراءة متمعنة لما كان على النقاد الأوائل أن يقولوه حول هذا الشكل الشعري الجديد ينبغي لها أن تعزز الفرضيتين الثنائيتين من أن الموشحة وخرجتها تشكلان قصيدة واحدة، وأن الجنس الأدبي هو جنس يمكن تمييزه بوضوح عن الأشكال العربية الأخرى وأنه يختلف عنها من أوجة متنوعة. وأحد هذه الأوجه هو أن القفل الأخير منظوم باللغة الدارجة، وبالتالي بلغة مختلفة. غير أن الموشحة تبدو أيضا مفترقة عن الشعر العربي التقليدي من حيث أوزانه وطريقة استعماله للقافية، وهذه ملامح تبدو ذات صلة بخلفيتها اللغوية. بيد أن الشيء الأكثر لفتا للانتباه الذي يظهر حول هذا الشكل هو أن جدته تكمن تماما في وحدة مكوناته المتباينة. إن هذا الملمح هو الملمح الذي يميز هذا الجنس الأدبي عن غيره من الأجناس الموجودة في النصوص الشعرية العربية المعيارية، والخرجة هي بالضرورة ملمح بارز فيه وليست مجرد إضافة.

وبعد، ما الذي سيحدث إذا ما افترضنا بأن الموشحة تشكل مع خرجتها وحدة شعرية واحدة، خلقا أندلسيا بشكل متميز؟ إن أول شيء يُحتمل أن يلاحظه القارىء العادي هو أن المقطع الأخير، الخرجة، مختلف حقا بصورة لافتة للانتباه عن بقية القصيدة.(٧) إنه، في الواقع، يتباين معها بطرق تكاملية عديدة. فالفرق اللغوي الصرف بين المقاطع المنظومة باللغة العربية الفصيحة وبين الخرجات المنظومة باللهجة المستعربة متاخم لفرق في الصوت الشعري أو في المتحدث المشمول. ففي الوقت الذي تتضمن فيه الأجزاء المكتوبة باللغة الشعرية الرسمية، أعني النظام اللغوي الرسمي، العويل الرفيع الرسمي أيضا لمتحدث مذكر، فإن اللازمة

{الخرجة} المستعربة، المتميزة باستخدامها نظاما لغويا أكثر ابتذالا، تنطقها غالبا امرأة لا تستعمل عبارات تقليدية رسمية لإيصال مشاعرها. لذلك، فإن الأجزاء المختلفة للقصيدة منظومة بلغات مختلفة، ليس من حيث اللغة فحسب بل أيضا بمعنى أن هذه الأجزاء تنطقها أصوات شعرية مختلفة تماما، بنغمات وأساليب مختلفة.(٨) ويلاحظ المرء، إضافة إلى ذلك، أن الشاعر يستخدم الفرق اللغوي ليؤكد الصوت المتميز والفرق الأسلوبي. لذلك فإن الأجزاء المقطعية المكتوبة باللغة الفصيحة الرسمية تعبر عن المشاعر الرفيعة للحب المحبط التي قادت إلى تسخط وشقاء عميقين. ومن الناحية الأخرى، فإن المقطع الأخير، أعني الخرجة، وهو أيضا مقطع أقصر بكثير، منظوم بأسلوب غالبا ما يكون عاميا مثل عامية اللغة الدارجة التي ألقي بها. وعويل الصوت الأنثوي عويل قصير ومباشر وسديد، غالبا بشكل مفزع، وغير رفيع قطعا.

إن إحدى طرق مقاربة إشكالية الصلة بين الجزأين (خلاف نسيان وحدتهما في القصيدة وإظهار أنهما قد نشأ في تقاليد مختلفة) هي أن نبدأ بقراءة ما وراء شعرية metapoetic لهذه التغيرات داخل القصيدة الواحدة. وفي الواقع، فإن هذه النصوص صالحة بشكل خاص لقراءة نفهم منها أن القصيدة تتحدث عن نفسها وعن الأدب واللغة على الأقل بالدرجة نفسها التي تتحدث بها عن موضوعها الخارجي. ليس من الصعب إدراك أن القصائد تقيم في بنيتها سلسلة من المقابلات المتداخلة، محدثة جدلا منطقيا بين النوعين الشعريين المشمولين. فليس النظامان اللغويان (أحدهما رسمي وفصيح، والآخر غير رسمي وعامي) هما اللذين يوضعان في مقابلة أحدهما الآخر فحسب، بل يوضع كذلك الانقسام الشعري بين الذكر والأنثى والمقابلة بين الرفيع والشعبي، والتقليدي والمعياري (أو ما يمكن جعله معياريا) في تناقض وتباين مع الشكل المرتد، المستعصي على التعبير. فعلى المستوى الماوراء شعري، في بنية المقابلات الرئيسة عينها داخل القصيدة نفسها، تقدم الموشحة بشكل مصغر البدائل الشعرية التي ربما كان على الشعراء أن يتعاملوا معها. ومن هذا المنظور وحده، ينبغي ملاحظة كم يجعل ذلك من هذه القصائد قصائد أندلسية من حيث الجوهر. إنها تجسيدات لمجموعتين من تقاليد شعرية مختلفة

تآلفت في الأندلس، قصائد كتبت لتبرهن، جزئيا على الأقل، على تحاذي هاتين المجموعتين من التقاليد.

وثمة إنجاز آخر للشكل هو أنه في الوقت الذي تحتفظ فيه هاتان المجموعتان من التقاليد بشعور من التعارض والتناقض وحتى التضاد الظاهري فيما بينهما، فهما مع ذلك متحدتان في نهاية الأمر بوصفهما جزءا من جدلية داخل قصيدة واحدة، جدلية تقرر انسجامهما الجوهري. لذلك، فسواء أكان موضوع القصيدة ما قد نسميه بالحب الرفيع أم كان شيئا آخر، فإن البنية الحقيقية للقصيدة هي بنية تجسد، بشكل دقيق جدا في الواقع، الإشكالية الماوراء أدبية لأصوات وأساليب شعرية متضاربة نستطيع أن نفترض ونحن مطمئنون - اعتمادا على أدلة خارجية أخرى - أنها يجب أن تكون قد شكلت في الواقع محط اهتمام فائق بالنسبة لشعراء الأندلس. إن هذا الشعر هو شعر مجتمع مليء ببدائل ثقافية متعارضة جدلا.

بيد أن هذا الشعر هو تجسيد لإدراك مفاده أن هذه التهجينات هي تهجينات مثمرة، أي أن الازدواجية والثنائية اللغويتين هما أبعد من أن تكونا مجدبتين. لقد كانت الأندلس لذلك موطنا لتهجين فعّال، لأن كلا الصوتين مرتبطان بأحدهما الآخر، ليس لأنه صدف أنهما كانا جزءا من القصيدة نفسها، بل لأنهما مرتبطان من أوجه جوهرية أخرى بنيويا: من خلال الموسيقى ونظام الوزن ونظام القافية، المتحدة في القصيدة كلها. لذلك، فإن إبراز الصوتين يوازيه بشكل بارع نظاما الوزن والقافية المتكرران والموحِّدان، وكذلك الطريقة التي كانا يشكلان من خلالها موسيقيا جزءا من الأغنية ذاتها.[٩] وعلى الرغم من أن كثيرا من الأدلة - النصية منها والتاريخية على السواء - أو معظمها تشير إلى أن الأنماط الموحِّدة للقافية والوزن قد كانت رومانثية في الأصل، فإن من الأفضل ترك مناقشة هذه المسألة التي ما تزال محل نقاش لآخرين أفضل مني إطلاعا.[١٠] ومع ذلك، فإن الإشكالية ليست عموما بذات صلة بالدراسة المقارنة التزامنية التي نقوم بها، لأنها أساسا إشكالية ذات أهمية ومنظور تعاقبيين. إن قراءة القصيدة قراءة تزامنية أو «سماع» الأغنية سماعا تزامنيا لن يتطلبا معلومات تاريخية مفصلة لكي نفهم أن الجدلية متميزة بنيويا بوحدة جوهرية. وعندما يحدث الصدع اللغوي مشيرا إلى ظهور

صوت آخر، بديل آخر، معارضة، فإن الوزن والقافية المستمرين يشيران بنفس الوضوح إلى أن هذه ما تزال الأغنية نفسها، القصيدة نفسها.

ويجدر بالمرء أن يصف هذه القصائد، على الأقل من هذه المنظورات، على أنها قصائد تشكل جدلية لشعرية بديلة، وكما هو الحال في كل الجدليات الجيدة، فإنها جدلية تزدهر في الانقطاعية (التعارضات التي تتضمنها الأصوات واللغات المختلفة، أنواع الأشعار المختلفة التي تجد مكانا لها في القصيدة) وفي الاستمرارية (الصلة التي تقدمها العناصر الثابتة والموحِّدة لأنماط القافية والوزن) على السواء.

ولكن، ماذا يحدث على المستوى الموضوعاتي وماذا عن الموضوع الفعلي للشعر؟ فإذا كانت القصائد المفحوصة مقصورة على تلك التي يمكن بسهولة تسميتها قصائد الحب، فكيف تؤدي عبارات الحب غير المتبادل المقدَّمة في هذه القصائد وظيفتها ضمن الطبيعة الجدلية الغريبة لبنيتها؟[١١] لولا حقيقة أن من السهل أن يضللنا الافتراض السائد القائل بأن هذين الجزأين هما جزآن منفصلان بشكل جوهري، لكان بإمكاننا أن نقرر بسهولة بأن القصائد تقدم شكلا من أشكال الحوار: صوتين لديهما من الأسباب ما يجعلهما يتحدثان بلغات مختلفة، يتحدثان - أو على الأقل، يحاولان التحدث - أحدهما إلى الآخر. بيد أن ثمة شيئا آخر قد منعنا في الماضي من الخروج بهذه النتيجة: أعني حقيقة أنه يبدو مستحيلا بالنسبة لنا أن هذا يمكن أن يكون حوارا، وذلك بسبب ما يقولانه. وما يبدو متنافرا هو - حقيقة - أن كلا الصوتين يعبران عن عويل المحب وأن كل واحد منهما يقول، بلغته الخاصة وأسلوبه الخاص، الشيء نفسه من حيث الجوهر. وإذا ما أعدنا صياغة ما يقولانه بالإنجليزية العامية المعاصرة، فإن كلاهما يقولان شيئا مفاده: «أنا أعشق هذا الشخص، وأنا تعيس جدا لأنها (أو لأنه) لا تبادلني العشق» (أو لأنها غليظة القلب أو غير مبالية، أو شيئا من هذا القبيل).

وربما يبدو أول وهلة أن من غير المنطقي افتراض أن هذا هو حوار، وأن العويل موجه من أحدهما إلى الآخر وأن هذين هما عشيقا المستقبل، أحدهما يجلب التعاسة للآخر. فإن كان هذا حوارا، فقد يقال بأن ليس ثمة إذن أي مشكلة في الواقع. فإذا كانا يقولان إن أحدهما يحب الآخر أو يريده أو كليهما، فلماذا إذن

لا يحب أحدهما الآخر ولماذا هما غير سعيدين؟ وعلى الرغم من أن الجدلية الماوراء شعرية التي نوقشت توا تبدو منطقية بشكل بارع، فإننا إذا ما أخذنا في الحسبان تجربتنا مع الجدليات فإن الحوار الذاتي الذي يستلزمه هذا التحليل لا يتلاءم مع تصوراتنا للحصافة أو للخبرة الإنسانية. ومن هنا جاء السبب الحاسم والأكثر إقناعا للافتراض القائل بأن هاتين هما قصيدتان منفصلتان ضُمتا معا بغية الحصول على نوع معين من الجدة، أو لأن إضافة المرء للقصائد الشعبية إلى إنشاءاته الرفيعة قد كان شيئا شديد التطرز، أو لأن شعراء البلاط هم دارسو فلكلور سابقون لأوانهم، كما زعم غارسيا غومز، أو لأي سبب آخر يمكن للمرء أن يفكر فيه.

غير أن مثل هذه الطريقة في الاستدلال، مهما كانت منطقية من حيث التطلعات والخبرات الشخصية، ربما تكون خارجة عن الصدد إذا ما كان الأمر يتعلق بقصيدة ما، إلاّ إذا كنا بالطبع نتوقع أن يكون الشعر، أو هذه القصائد على الأقل، شبيهة بالحياة. وثمة افتراض متضمن في التفادي الانعكاسي لمثل هذه القراءة مفاده أن هدف تصريحات المحبين بالحب والشقاء هو {تحقيق} اتحاد وسعادة في النهاية، كما هو الحال في النموذج الأولي لقصة الحب الشعرية، وأن قراءة يفصح فيها كلا المحبين عن شيء مثل «أحبك، لماذا لا تحبني»؟ إلى بعضهما ستكون قراءة متنافرة.

غير أن ما هو متضمن هنا هو نظام شعري مخصوص غير معتمد في معناه وقيمته، مثله مثل أنظمة شعرية كثيرة أخرى، على اطراده المنطقي مع قواعد السلوك الإنساني المعروفة. وقد يبدو، في الواقع، من خلال هذا النظام الشعري أن الاتحاد والسعادة في الإطار الخارجي للمرجعية ليسا هما بوضوح الهدفين. فالتعويلة lament، بوصفها أغنية حب، ليس لها غاية سوى التعبير عن نفسها (النظم و/ أو الغناء في هذه الحالة). فالشقاء المضني وغدر المحبوب أو برودته أو تخليه، وعدم مبادلته الحب بالمثل، كلها أشياء يتغنى بها داخل القصيدة. وفي الوقت الذي ربما تكون فيه هذه الأشياء في العالم الخارجي عوائق يجب حلها أو تخطيها، فإن تحليلنا لهذا الشعر من حيث هو شعر يجب أن يعترف بأنها عوائق مصطنعة وأنه يجب المحافظة عليها إذا ما أريد أن يكون ثمة أغنية بحال من الأحوال. فالوحدة التي تثبت صحة القصيدة هي وحدة داخلية. إن الرضا أو السعادة في سياق محاكم

من الخارج هو رضا مناقض للجنس الأدبي، إنه، في الواقع، سينفي هذا الشعر برمته. إن مثل هذه القراءة أو الفهم للموشحات سيكون من شأنها أن تدل على أن ما هو متضمن هنا - باعتبار الشعرية وأيدلوجيا الحب الحاكمة - هو شقاء ضروري ومرغوب فيه وصدود متبادل.

بيد أن هذا كله بدأ يلوح مألوفا. وفي الحقيقة، فإننا إذا ما طرحنا هنا مسألة ماذا سيحدث إن نحن لم نفترض أن القصيدة قد كانت أندلسية فحسب، بل افترضنا أيضا أنها كانت من حيث هي كذلك مشابهة للشعر الرفيع الرومانثي الآخر، الشعر الذي تربطها به صلة ضمن شبكة ثقافية معقدة(١٢) والذي هو جزء من العالم الثقافي نفسه، فإن مثل هذه القراءة ربما لن تبدو مستغربة كثيرا. بل إن هذه النظرة المخصوصة لنظام حب هو، بالمقاييس الشخصية لأغلب الناس، حب مذعن بعناده لشقاء سرمدي، نظرة أبعد من أن تكون طريفة في الأدب الذي نحن أكثر تعودا على التعامل معه. إن وجود مثل هذا النظام الذي يقوم عليه الشعر الرفيع لأغاني الحب الرفيع البروفنسية كان قد أشهره كتاب *الحب والغرب* *L'Amour et l'Occident* لدنيس دي روجمنت Denis de Rougemont. لقد تضاءلت شهرة أفكار دي روجمنت في السنوات الأخيرة، لكن مثل هذا الوهن ناجم إلى حد بعيد عن عوامل أخرى: فدي روجمنت قد بدا مشرعا أحيانا، لكونه كان مستغرق الذهن في افتراضه أن الأثر الذي أحدثته مثل هذه الأيدلوجيا في تطور الثقافة الغربية كان سسيولوجيا أثرا ضعيفا، أعني تمجيدها للحب المتعذر تحقيقه واستهجانها بمزايا حب الزوجية المتحقق. بيد أن هذا المفهوم العام هو مفهوم يشاركه فيه بصورة كبيرة دارسون من مثل جاستون باريس الذي كان سابقا له والذي صاغ مصطلح «الحب الرفيع» وآخرون تلته أبحاثهم.(١٣)

ليس من السهل إطراح التحليل العام والجوهري للنظام الأيدلوجي الذي حكم التعبير عن الحب الموجود في أغلب الكانسونات البروفنسية، كما أعده بالتفصيل هؤلاء الدارسون، على الرغم من الاختلاف الشديد في منظوراتهم حول مصدر هذا المفهوم للحب. لقد كان الهوى المفصح عنه، والمحدد تبعا لذلك، في هذه القصائد هوى تعيسا وهوى يصفه كثير من الناس بأنه «زنوي» بطبيعته ذاتها -

ربما كان مصطلح 'محرم» مصطلحا أفضل، لأنه منسلخ أساسا عن أية حالة سسيولوجية مخصوصة. فالحب الذي كان المرء يتغنى به، أي الحب الحقيقي للشعر، كان حبا قَبْليا غير متبادل وغير قابل للتبادل: والحب من طرف واحد يقود إلى السعادة والسعادَة تقود إلى قصيدة من نوع مختلف جدا، أو لا تقود إلى قصيدة على الإطلاق. إن المرء ليغريه أن يعيد صياغة ما قاله تولستوي في وصف القواعد الأساسية لكثير من شعر حب هذه الفترة: «كل المحبين السعداء يشبه بعضهم بعضا، {غير أن} كل المحبين التعساء هم تعساء بطرق مختلفة.»

وإذا كنا لا نعني بالحب الزنوي الحالة الاصطلاحية للحب خارج عقد الزواج بل نعني به بتجوز أكثر - كما تدل معظم القصائد - غياب اقتران دائم ومرض بالمحبوب، فسيكون من الصعوبة جدا حينئذ أن نختلف مع مثل هذه الإعادة لبناءً شعرية الحب أو «قوانينه» التي سيطرت على نصوص شعر الحب البروفنسي.(١٤) إن الرد على هذه الوضعية بالقول بأن ليس كل الكانسونات (ولا كل الموشحات، لذلك الأمر) تتقيد بهذا المنهج ليس ردا مقنعا على النتيجة القائلة بأن مثل هذا النظام يحكم فعلا قسما غير قليل من قصائد هاتين المدرستين.

وإذا ما بدت هذه النظرة معقولة، فإن الخطوة المنطقية التالية في مقارنتنا هي أن نسأل عن ماذا ستقوله «سيدة» *domna* قصيدة بروفنسية إذا ما أُعطيت هي أيضا صوتا شعريا. وإذا كانت أوجه الشبه التي يمكن ملاحظتها في هذا المستوى الأولي بعض الشيء صحيحة، فلعلها بارزة بطرق أخرى، وسيكون من المنطقي اقتراح أنه إذا كان التصور صحيحا بالنسبة لكلتا المدرستين الشعريتين، فإن «السيدة»، مثل الصوت الأنثوي في الشعر العربي الأسباني، ستؤازر أو ستكرر عويل شاعر التروبادور عوضا عن أن تدحضه أو ترد عليه بطريقة حصيفة. ومن المريح جدا أننا لسنا بحاجة إلى كثير من الحدس في هذا المجال مادام أن ثمة مصادر مختلفة عديدة للإجابة إلى حد ما عن مسألة ما إذا كانت «السيدة» ستُظهر، من وجهة نظرها أيضا، أن الحب هو من جانب واحد.

وعلى الرغم من أن ليس ثمة قصائد مشابهة مباشرة في شكلها للموشحة - إحدى العلامات المميزة «للكانسو» البروفنسية القديمة هي ضميرها الفاعل المفرد

«أنا» أو صوتها - فإن لدينا قصائد كتبتها شواعر التروبادور *trobairitz*. ومن الغريب أنه باستثناء التغييرات الاصطلاحية التي يفرضها الجنس وصيغة التذكير والتأنيث (أعني، هو عوضا عن هي، وضمائر نعتية مؤنثة عوضا عن المذكرة. . . إلخ)، فإن كثيرا من القصائد هي، أو يمكن أن تكون، قصائد متطابقة مع تلك التي كتبها نظراء الشاعرة من الذكور.(١٥) فالصوت الشعري الأنثوي يتغنى بنفس النوع من الحب غير المتبادل والمخيِّب، وبالشقاء المصاحب له، كما يفعل نظيرها الذكر، مستخدمة صيغا وصورا تشبه كثيرا تلك التي تميز الشعر الذي ينظم بصوت ضمير المتكلم المذكر «أنا». وخلافا لذلك النوع من التوقعات المنطقية التي طبقت على الموشحات، فإن هذه ليست قصائد تعبر عن ازدراء «السيدة» للخاطب الشعري، عن احتقارها، عن دورها البارد والمتشامخ بوصفها «سيدة». ومن الواضح، إذن، أن هذا المنوال يصبح مطردا متى ما استطاع المرء أن يقيم القياس مع قصائد مفردة مختلفة. إن القول بأن هذا هو بسبب أن الشاعر أو الشاعرة يتبع تقليدا شعريا دقيقا قول لا يؤدي إلا إلى إعادة توكيد حجتنا: فالمرء يجب عليه أن يستنتج أن جنس الخاطب قد يُتَحفّظ عليه داخل هذا النظام، لكن ليس على مشاعره أو مشاعرها فيما يتعلق بضروب الشقاء التي ينتجها الحب.

وثمة مصدر آخر مهم للمعلومات والمقارنة، وهذا يكمن في القصائد البروفنسية التي هي محاكاة تهكمية أو تبدو كذلك. فالمحاكاة التهكمية لهذا النظام ستكون تلك التي تستلزم تقويضا واضحا لقوانين النظام المقررة واستهزاء واضحا بها. ومن عجب أن يكون أكثر شعراء التروبادور إشكالية في هذا المجال وليم الإقيطاني، أول شاعر تروبادور تاريخيا وطالما عُدّ الأب المؤسس لقصائد الحب هذه المكتوبة بالعامية، «مبتدع» شعر الحب الرفيع. إن أحد الملامح التي قد ولدت درجة معينة من حب الاستطلاع والحيرة بين قراء أغانيه هو الإتقان التام الذي يبديه فيما يتعلق بكل من الأشكال والموضوعات التي ستجعل من المدرسة البروفنسية مدرسة جد متميزة. وبالنسبة لبعض الدارسين، فإن مثل هذا التمكن البارع من نظام شعري معقد عند شاعره الأول ذاته قد بدا صعبا الإقرار به لرائد حقيقي يجرب مهارته فيه من العدم.(١٦) ولا بدع في أن يكون غياب التطور الواضح في أقدم مدونة

بروفنسية شكّلها شعر وليم عاملا من العوامل التي أثارت البحث عن مصادر أخرى، عن أساس أو إلهام أو أسلاف مكنت وليم من ابتداع الأغاني التي كتبها.

إن أكثر الملامح إدهاشا لمجموعة أغانيه الإحدى عشرة هو أنه في الوقت الذي تكون فيه عدة منها تعبيرات كلاسيكية عن مشاعر الحب الرفيع، فإن ثمة عدة منها تبدو مقروءة أسهل ما يكون بوصفها محاكاة تهكمية لنفس ذلك النوع من الحب ومواقفه المميزة. (١٧) وهذا أمر دقيق، لأنه يصعب افتراض كيف يمكن أن يكون ثمة محاكاة تهكمية لشيء ما يزال حتى في طور تشكله. لقد أوحت هذه القصائد في مجموعة وليم لبعض الدارسين بأنه كان مطلعا اطلاعا كافيا على نظام متطور سلفا لم يكن بمقدوره تقليده فحسب بل كان قادرا على الاستهزاء به أيضا. (١٨)

وعلى أية حال، فليس من الصعب، على سبيل المثال، قراءة قصيدته «سوف أصنع قصيدة، مادمت نائما» Farai un vers, pos mi somelh بوصفها محاكاة تهكمية. فإذا كانت شاعرية، أعني قوانين، نظام الحب المتهكم به هي أن كلا الطرفين مشارك راغب ونشط في مجريات الأمور، وأن كليهما يرغب في الحب من طرف واحد وفي الشقاء لأنهما جوهريان للشعر ذاته، فستتوقع عندئذ أن نجد العكس تماما في القصائد المحاكية التهكمية. ونحن نجد ذلك حقا. فهذه القصيدة بالذات هي قصيدة حول ثلاثة أصوات من المحرومين. وفي الواقع فإن الذكر، كما تبين، هو أسهل إشباعا من الإناث. وهذا هو موضوع التفريك القروسطي المتعارف عليه، غير أنه أيضا استهزاء واضح (سواء أكان مقصودا أو غير مقصود) بـ«السيدة» الباردة والبعيدة، التي تتميز مناقبها بتعذر الحصول عليها والرغبة فيها، وهما تعذر ورغبة خلقتهما إلى حد كبير قسوة قلبها. إضافة إلى ذلك، فإن الاتحاد هو هدف كل هذه الشخوص الشعرية، وفعلا يتحقق الاتحاد. فهؤلاء النسوة، اللاتي هن نقائض وأضحوكات في سلوكهن لتلك المرأة التي تُقدس في القصائد الأخرى، يوصفن بعدُ بأنهن «Domnas ...de mal conselh ... cellas c'amor de cavalier tornon a mals» (نساء حمقاوات يحولن حب الفارس شرا).

والمثال الآخر الذي لا يقل لفتا للانتباه هو إحدى القصائد المشهورة «للمدرسة الصقلية،» أول مدرسة للشعر الرفيع المنظوم بلهجة عامية إيطالية، مدرسة يشكل

اعتمادها على المدونة البروفنسية جزءا من النصوص المعيارية المعروفة للنقد، لكنها مدرسة مايزال تفاعلها مع الشعر العربي للبلاط نفسه، بلاط فريدرك الثاني، أقل سبرا بكثير. والقصيدة هي «Fresca rosa aulentissima» {أشذى وردة صيف} التي كتبها أحد كتّاب فريدرك الديوانيين، سيلو دي الكامو Cielo d'Alcamo. إنها قصيدة طويلة على شكل حوار. وهي أيضا معروفة ومشار إليها غالبا ب «الكونتراستو» Contrasto، وهو عنوان يوحي بملمحها البنيوي الرئيس، حوار الاختلاف. ومثلما هو الحال مع قصيدة وليم، فإن جوانب شعرية الحب الرفيع التي تحاكى محاكاة تهكمية هي جوانب عديدة. إن مما له فائدة خاصة في هذا النقاش هو دور الصوت الأنثوي. فبالإضافة إلى صوت الذكر الذي تستجيب له البطلة في الحوار، فإنها راغبة في الاتحاد رغبة خاطبها الذي تتظاهر - على الأقل لبعض الوقت - برفضه.

إن وصف القصيدة بأنها مكايدة شعرية طويلة لهو وصف دقيق. فكلا الطرفين ناشط في استغواء الآخر، بطرق مختلفة، وفي النهاية ندرك أن الاستغواء قد أثمر، وأن النتيجة هي الاتحاد وسعادة مؤقتة على الأقل. ولكن القارىء يدرك قبل ذلك بزمن طويل أن هذا كله إنما هو لعبة: فالمعنى المبطن والاستغواء المضاد الخفيف القناع «للسيدة» الزائفة أو الصورية لا يدعان مجالا للشك في نواياها. إن القلب الشامل لعدد من قوانين نظام أصلي لا يسمع فيه كلا الطرفين تزلفات الآخر الاستغوائية لأنه (أو لأنها) يتغنى بأغنية عويله الخاصة ويستمع إليها، لهو قلب واضح. وهنا يحاول كل واحد أن يكون أدهى من الآخر في إحراز أعظم غطاء ممكن للاتحاد، والغاية من وراء ذلك هي التغلب على النظام. وهنا يستمعان إلى أحدهما الآخر بعناية شديدة.(١٩)

والأمثلة التي تعضد النموذج الأساس متوافرة بكثرة. فواحد من الأمثلة التي لها مكانة خاصة هو «تنسونية» *tensó* (*) رامبوت دي فاكويرس Rambaut de Vaqueiras

---

(*) التنسونية هي نوع من الشعر النقائضي الذي ظهر في بروفنس في القرن الثاني عشر الميلادي، وتشتمل على مناظرة بين شاعرين أو بين شاعر وخصم متخيل حول موضوع معين [المترجم].

التي تبدأ ب «Domna, tant vos ai pregada» (سيدتي، طالما توسلت إليك . .). ففي هذه القصيدة، التي هي أيضا حوار بين صوت مذكر وصوت مؤنث، يتحدث الصوت المذكر باللهجة المشتركة الكلاسيكية للغة البروفنسية الأدبية ويستعمل الصيغ العويلية المألوفة للشعر الرفيع . ومع ذلك، فعندما تجيب السيدة فإنها تتحدث بلهجة عامية مختلفة، ولا تدع الفظاظة والشبق المكشوف لألفاظها ونغمتها مجالا للشك في أنها ليست - في الواقع - سيدة، ليست «دومنا» domna على الإطلاق، على الأقل ليست بالطريقة التي قد يكون مدح الصوت المذكر إياها قد قاد المرء إلى تصديقها . فالمحاكاة التهكمية تبينها حقيقة أن الحوار هو حوار مثمر - أعني أن كلا الطرفين يستمع للآخر ويستجيب له كاسرين بذلك القانون الأشد جوهرية القاضي بأن التوسل يجب ألا يكون مسموعا، فالحب من طرف واحد - وتبينها كذلك حقيقة أن كليهما يتمنى في الواقع أن يحقق الاتحاد - الذي سوف تحرمه الشعرية الرفيعة التي ما كانت لتظهر فيها فضائل هذا النوع من الحب إلا لأن الاتحاد صعب المنال .

ومثلما هو الشأن في قصيدة وليم «Farai un vers» {سوف أصنع قصيدة} وفي قصيدة «الكونتراستو» الصقلية، فإن أكثر الدلائل كشفا عن قلب القوانين والقواعد هو الغياب الواضح للحشمة والعفاف التقليديين عند الإناث . ففي الحوار الصقلي تتصنع السيدة على الأقل لهجة ليست هي اللهجة الأدبية بل عامية مبتذلة، بيد أنها تهب نفسها مع ذلك من خلال بلادة لغتها .

وإذا كنا سنستنبط من مثل هذا التنوع في المصادر الشعرية أن أحد الملامح المشهورة لشعر الحب الرفيع هو أنه يستمرأ التسخط، لكونه شعر حب محبط، فلا بد إذن أن تعكس حتى الكانسو المفردة الشديدة الذاتية هذا الأمر . صحيح أن هذه الكانسونات لا يمكن أن تصور مشاعر المحبوب إلا بطريقة غير مباشرة، وذلك عبر موشور تسخط الخاطب، لكن الأمر سيان، فعلى الرغم من ميل بعض النقاد إلى إسناد أسباب شقاء الشاعر المتغنى به إلى عوامل خارجية واجتماعية، فإن كثيرا من دراسات الكانسو قد أثبتت أنها، بلغة صريحة، شقاء منشود . ومع ذلك، فقد كان هذا هو الملمح الذي اختصه دي روجمنت ووجده مستنكرا جدا في قراءته للشعر

البروفنسي، والملمح الذي أثبت جاستون باريس أنه قد حُوّل إلى زنى في القصة النثرية، والملمح الذي وجده دينومي غير لائق أصلا بالمسيحيين، والملمح الذي يبدو سخيفا جدا للدارسين من أمثال روبرتسن ينظرون إليه بوصفه وصفا لحياة حقيقية لا بوصفه نظاما شعريا.

إن القيمة الرئيسة لقراءة الكانسو الأشد ذاتية من هذا المنظور هي أنها تسمح للقارىء برؤية أن العوائق التي تقف في طريق إتمام الحب، وفي طريق بناء اتحاد مرض، هي عوائق داخلية وشعرية أكثر منها عوائق خارجية واجتماعية. فالروسم القائل بأن الحب الرفيع زنوي من حيث الاصطلاح، وأن «السيدة» متزوجة من شخص آخر وأن هذا هو عائق مهم، لهو حقا روسم خداع. فقليلة هي الكانسونات التي تفصح عن أي حصافة، أعني عن أسباب واقعية لطبيعة خيبة الأمل التي تعبر عنها. وعندما تفصح، أو تبدو وكأنها تفصح، كما هو الشأن في الحالة المشهورة لجوفري رودل Jaufré Rudel وقصيدته *amour lointain* {الحب عن بعد}، تتجادل دراسات عديدة حول معناها.[٢٠] إن خيبة الأمل نفسها، التي غالبا جدا ما تكون دون مسبب منطقي، لهي موضوع هذا الشعر. ومتى ما، وإذا ما، حُددت العوائق فإنها نادرا ما تكون - وهو أمر مستبعد - مهمة أهمية الحقيقة البسيطة للإحباط، الذي هو بوضوح في صميم اهتمامات الشعر.

إن التنبه إلى أن هذا الشعر غالبا جدا ما يكون صراحة مهتما بنفسه، داريا علانية بقيمته الخاصة كل الدراية، لتؤكد فقط الطبيعة الأحادية التصور له. فانفصاله المعلن والأناني عن القيم والمرجعيات الخارجية غالبا هو الذي يجعله أكثر جاذبية وطرافة، لا أقلهما. وهذا الموقف مرسوم بإيجاز في قصيدة وليم «Farai un vers de dreyt rien» ("سوف أصنع قصيدة تماما من لاشيء")، لكنه أيضا يلقى من يعرب عنه بطرق متعددة أخرى في قصائد أخرى من قصائد المدرستين البروفنسية والصقلية. إن من الصعوبة بمكان تلافي النتيجة الأولية القائلة بأن هذا الشعر شعر مكتوب تماما لذاته وواع كثيرا بها بوصفها سعادته وموضوعه الرئيسين، وبأن موضوع الحب المحبط المتكرر هو على وجه الخصوص وسيلة موضوعاتية جد

مناسبة لهذا النوع من النرجسية الشعرية، صفة مميزة للشعر الحديث. ولعل الإقرار بهذه النتيجة هو الذي جعل هذا الشعر محببا إلى كثير من الشعراء المحدثين وهو الذي يبرر امتداحه من قبل شاعر ناقد مثل باوند، الذي تبدو آراؤه حول تفوق شعر ذاتي المرجع «بشكل صرف» واضحة في كتاباته النقدية ووضوحها في شعره الخاص.(٢١)

ومن الصعوبة بمكان أيضا تلافي النتيجة القائلة بأن ثمة صلات حميمة بين الشعر الأصيل، والثوري من بعض الوجوه، لوليم ولنسله وبين شعر الموشحة الأندلسي الذي قلما يقل ثورية عنه، أو أن دراسة هاتين المجموعتين من القصائد جنبا إلى جنب يمكنها أن تعطينا صورة أكثر اكتمالا وإقناعا لطبيعة المبتدعات التي كانت تحدث في الشعر الغنائي في كل أنحاء أوروبا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين. إن إجراء فحص لقصائد كلتا المدرستين هدفه البحث عن الملامح المميزة للحب الرفيع من هذا المنظور سوف يقودنا إلى نتيجة مؤداها أن «قوانين» الحب الرفيع المكتوبة باللغة الرومانثية هي شبيهة جدا بتلك القوانين التي يجب افتراضها لكي نقرأ الموشحات مع خرجاتها بوصفها قصائد متكاملة وذات معنى لما لها من حق خاص.

وفي مدارس الشعر المختلفة ثمة حوار، مخفي غالبا لكنه مفهوم ضمنا، لا يستجيب فيه (على المستوى الخارجي) من ينشدان الحب استجابة مثمرة إلى أحدهما الآخر. وهذا ليس نظام حب أدبيا تقع فيه العوائق التي تحول دون تحققه خارج شخصية البطل (أو البطلة) العاشق-الشاعر نفسها، كما في «رواية المغامرة» *roman d'aventure*، على سبيل المثال. بل إن هذه العوائق هي عوائق جوهرية بالنسبة لكل من الحب والقصيدة وليست مناقضة لما يُسيِّر العاشق-الشاعر. وكما نستطيع أن نرى في خرس «السيدة» البروفنسية، وأن نرى، بصورة مذهلة، في الإجابة الموجزة والشديدة الصراحة للصوت الأنثوي في الموشحة، فإن الحب من حيث هو حب هو في حد ذاته ومن ذاته فاشل. إنه حوار بين إنسانين أصمين تجاه أحدهما الآخر، منصرفين بنفسيهما ليس إلى الاستسلام للحب بل إلى التغني بشقائه، مثلما تفعل

فرنتشسكا Francesca التي لا تذكر اسم باولو(*) Paolo. إن هذا الشعر لا يمكن أن يكون شديد الخصوبة، شديد القدرة على التغني المستمر باليأس وبأنواع اليأس وأسبابه، إلا إذا كان موضوعه موضوعا عقيما، الحب من طرف واحد.

إن هذه المقارنة الموضوعاتية ليست العامل الوحيد الذي يقود المرء إلى استنتاج أن ثمة صلات بين المدرستين الشعريتين تجعلهما متشابهتين جدا. فالإدخال الجذري للعامية في الشعر الرفيع، واستعمال القافية بطرق كانت مبتدعة من حيث السوابق الشعرية الكلاسية، ونشأة أشكال مقطعية معقدة كان من شأنها أن تضع معايير جديدة - كل هذه ليست إلا أشد الملامح الفورية وضوحا. إن إجراء تحليل أكثر دقة وشمولا وتفصيلا للتشابهات وللملامح المشتركة وللمبتدعات السياقية لهو ذو قيمة كبيرة محتملة. ويجوز كل الجواز أن تقود مثل هذه الدراسة إلى نتيجة مؤداها أن الملامح الشكلية والموضوعاتية التي تميز كلتا المدرستين مرتبطة ببعضهما بطرق جوهرية. وسيكون لمثل هذه الدراسة قيمتها بغض النظر عما إذا كانت ستقود إلى نتيجة مؤداها أنه كان ثمة أيضا سلسلة نسب مثمرة، أعني روابط جينية أو إلهامية، في التطورات المعقدة للملامح الثقافية والأدبية الحاضرة في كلتا المجموعتين من التقاليد، أو لا.

ومع ذلك، فإن ما قد تُصُوِّر على أنه ذو قيمة مشكوك فيها هو أيدلوجيا الحب التي تبرزها قراءتنا لبعض هذا الشعر. إن السؤال الذي قد طرح نفسه مرارا على كثير من الدارسين هو هل يمكن إلى حد معقول أن يوصف هذا الشعر بأنه شعر في امتداح الحب، بأي معنى متعارف عليه. ربما كان أكثر معقولية أن نقترح بأنه نظرا لكون هذا الشعر شعرا في امتداح ذاته وامتداح الشعر أساسا، فإن القصائد تهدم،

(*) تشير المؤلفة هنا إلى البيت التالي «حينما قرأنا أن البسمة المرتقبة، قد قبلها مثل ذلك العاشق، هذا - الذي لن ينفصل عني أبدا» الذي ورد في الأنشودة الخامسة من *كوميدية* دانتي في معرض إجابة فرنتشسكا عن سؤال دانتي إياها كيف أتاح الحب لها ولعاشقها باولو أن يتعرفا على رغباتهما الخبيثة. (*دانتي، الكوميديا الإلهية*، الجحيم، ترجمة حسن عثمان، *القاهرة: دار المعارف* ١٩٥٥م، ١٣٣). فاسم الإشارة «هذا» الذي ورد في البيت يشير إلى عاشقها باولو الذي لم تذكره بالإسم [المترجم].

في الواقع، المدح الظاهر الذي يبدو وكأن الشاعر يوصله إلينا. هل هذا هو - حقيقة - تمجيد لمثل هذا الموقف تجاه الحب، كما أصر دي روجمنت وآخرون؟ لعل رؤية مغايرة قد تظهر عندما ننظر إلى النصوص الأسبانية-العربية بوصفها جزءا من الجسد الأوروبي لقصائد الحب الرفيع. فربما بدا أن النصوص العربية تسمح لنا أن ندرك، بصورة أشد وضوحا مما قد يسمح به الشعر البروفنسي وحده، بأن القصائد المشتملة على أيدلوجيا الحب هذه يمكن أن تُقرأ بوصفها أمثلة بارعة على استنكار الحب الذي بدت أول وهلة وكأنها تتغنى بامتداحاته.

إن بنية كثير من قصائد الحب الرفيع لتبرز بمثابة حوار مغلق وغير مُسمع، غير إبلاغي، وهذا صحيح أيضا في النصوص البروفنسية والصقلية ولكن بصورة مختلفة. وهذا يشكل هدما واضحا لأي مدح لفظي مباشر للحب أو للمحب موجود داخل النصوص. لقد أدرك كثير من النقاد منذ زمن طويل أن الهدم الذاتي هو أبعد من أن يكون نادرا في النصوص الشعرية، القروسطية والحديثة على حد سواء، وأن ليس من الصعب ملاحظته في هذه القصائد. وإذا لم نلجأ إلى تشويه الموشحات، فإنه يشكل ملمحا من ملامح النصوص الأندلسية تقوم فيه استجابةُ المحبوب بنقض (وبالتالي بهدم) المدح الظاهر للمحب وللحب بطريقة خبيثة تقريبا. كذلك، فإن قصائد الحب الرفيع البروفنسية وغير البروفنسية التي هي ليست حوارية صراحة غالبا ما تشتمل على النوع نفسه من الإنكار لصحة هذا الحب. إن هذا الشعر مليء بوسائل متنوعة لكنها متشابهة، مثل الانفعالات المزاوجة بنيويا التي يبطل بعضها بعضا والتي تخلق فراغات والتي تشير من وجوه عدة إلى عقم هذا الحب بطريقة شبيهة جدا بطريقة الموشحات.

يلخص توماس Thomas، شاعر {قصة} ترستان *Tristan* «الرفيع» هذه الخصائص في الأبيات المقتبسة في بداية هذا الفصل وفي أماكن أخرى من المقاطع المتبقية من قصيدته الأنجلو-نورمندية بعبارات جامعة مانعة. فهذا الحب حب مساو للموت؛ إنه حب، كما يقول في موضع آخر، بدون نتيجة أو محصول. وكذلك أيضا يشير كل من شعراء الشعر الغنائي البروفنسي والأسباني-العربي بطرق متعددة إلى أن الحب الذي يتغنون به ليس له غاية إلا ذاته - أعني ذاته بوصفه شعرا - وهذا

بالنسبة لهم ليس كافيا فحسب بل لذيذ. وكل نتيجة أخرى تعوقها وتعارضها طبيعة الحب ذاته، الحب الذي ليس له - نتيجة لذلك - قيمة أخرى، ليس له وجود إلا في توليد الشعر، لأنه لا يستطيع توليد شيء آخر. إنه بدون شك تمجيد ليس للحب ولكن للأدب.

إن من الواضح أيضا أن هذا التصوير الأناني والعلماني في نهاية الأمر للحب - وهو تصوير غير مسيحي وغير إسلامي أيضا - قد كان واضحا، وكان في نهاية الأمر مقبولا، بالنسبة للمراقبين القريبين، بل لأكثرهم قربا في الواقع. أما أن تكون السلطات الدينية، التي كان لها مصلحة كبرى في حماية احترام القيم التقليدية ومصلحة أضعف بكثير في حماية الشعر ذاته، قد حكمت على الشعر حكما سلبيا واستنكرته في أحوال كثيرة، فهو أمر موثق توثيقا وافرا، وليس هذا بمدهش ولا بمستغرب على وجه الخصوص. بيد أن الانشقاق الحادث في صفوف معشر الشعراء، أولئك الشعراء الذين كانوا مهتمين بصورة أشد حماسة في حماية استعمالات الشعر منهم في حماية السلطات الكنسية، هو أشد تعلقا بالموضوع بكثير.

فأندرياس كابلانوس - الذي غالبا جدا ما يستشهد بمصنفه *فن الحب De amore* بوصفه موسوعة أو كتابا إرشاديا أو دستورا للحب الرفيع - صريح في شجبه له، هذا على الرغم من أن الاستشهاد بوجود الكتاب الثالث ومحتوياته، أعني «قصيدة التوبة»(*) palinode، أقل ترددا من الكتابين الأولين، اللذين يتضمنان ثبتا بملامح الحب الرفيع. إن معرفته المفصلة بالنظام، المبين والمسرود بمثل هذا التفصيل في الجزء الأول من مصنفه، ربما تكون إلى حد ما وسيلة بلاغية. فهي ترسخ مؤلفها بوصفه شخصا يعرف تماما جدا ما يتكلم عنه - وما يستنكره، وهذه حقيقة لا يمكن

(*) قصيدة التوبة هي أبيات من الشعر يعبر فيها الشاعر عن ندمه على ما فرط منه في قصائد أخرى سابقة. وكانت هذه عادة منتشرة في الآداب الكلاسيكية. مثال ذلك قصيدة «سلوان الحب» Remedia Amoris لأوفيد التي ادعى فيها أنها تكفير عن قصيدته «فن الحب». ومثال ذلك من الأدب العربي اعتذرات النابغة للنعمان بن المنذر حينما مدح النابغة الغساسنة أعداء النعمان، ثم عاد فاعتذر للنعمان عن ذلك (وهبة: ٣٧٦-٣٧٧) [المترجم].

فهمها إن نحن أغفلنا الكتاب الثالث، الذي يرفض تعاليم الحب الممتدحة كما يبدو في هذا الشعر. فمراعاة أندريه البالغة، أعني امتداحه محبة الله الأكثر خصوبة وشرعية، لا يحتمل أن تكون طارئة.

وليس ابن حزم القرطبي، النظير الأندلسي لأندرياس، بأقل منه استنكارا لهذا الحب للذات ولحب المرء معاناته الخاصة وشعره الخاص، ولا بأقل منه معرفة بما يرفضه. فكتابه *طوق الحمامة* هو أيضا، من النظرة الأولى، مصنف مختصر جامع في هذا الشعر وفي الحب المتضمن فيه وكتاب إرشادي حولهما. فـ *الطوق* يحتوي على أمثلة عديدة من الشعر ذاته، أكثرها من شعر ابن حزم الخاص.[٢٢] وقصيدة التوبة(*) عنده ليست بأقل وضوحا، هذا على الرغم من أنها أقصر من قصيدة توبة أندرياس. ولكنها غالبا ما تُتجاهل أو تُطّرح تماما مثل قصيدة توبة أندرياس – ولعله لا غرابة في ذلك، إذا ما علمنا كم هو مزعج أن تظهر في سياق ما يوصف بأنه كتاب إرشادي لشاعر ما. وابن حزم هو شاعر بالفعل، ومن الواضح أنه معلم لنفس القوانين التي يستنكرها في نهاية الأمر وينهى عنها لكونها غير إسلامية. ومن العجيب ومن المفارقة في كلتا الحالتين أن تُعامل قصيدتا التوبة بأسلوب مشابه لذلك الأسلوب المتبنَى في التعامل مع العناصر المتضاربة داخل الموشحة. فلقد افترض، بطريقة أو بأخرى، بأنهما لا يعطيان ماهية لبقية النص.

غير أنه ربما كان أمهر أولئك الذين تأملوا الحب الرفيع وفهموه وروُعوا منه، وأنبههم وأشدهم إبداعا هو شاعر كان قادرا على أن يبدله عوضا عن أن يفصّله ثم بعد ذلك يرفضه. لقد تطلب الأمر مُعلِّما فذا [هو دانتي] ليكون قادرا على أخذ ملامح كثيرة جدا من ملامح شعر كان – حقا – شعرا رفيعا وجميلا لكنه لم يكن مثمرا أو مفيدا بالمعايير الأخلاقية الدينية وتحويله وتحويل كثير من ملامحه الجوهرية إلى شعر الحب الجوهري للآخر ولله عوضا عن حب الذات. إنه سيستخدمه، بالفعل، «ليقول عنها [أي عن سيدته] ما لم يقله أحد قط في المرأة من قبل،»(**)

(*) تشير المؤلفة هنا إلى الأشعار التي أوردها ابن حزم لنفسه في الباب الأخير من كتاب *الطوق* [المترجم].

(**) وردت هذه العبارة في آخر كتابه *الحياة الجديدة* [المترجم].

كما ذكر. وفي الحقيقة، فإنه قد استطاع بشكل أكثر تنظيما وجذرية أن يحول نظام الإحباط وخيبة الأمل الذي كان قبله لا يخدم أي مقصد أجدر من إعادة توليد الشعر، إلى انفعالات سيكون من شأنها أن تخدم مقصدا أسمى من ذلك بكثير: معرفة الله ومحبته. لقد أدرك ضعف أسلافه الشعراء، من وجهة نظر منظومته الأخلاقية الخاصة، لكنه لم يحتقر شعرهم. فقد وجد طريقة لتطويره واستعماله بحيث يكون لشعره الخاص كل مزاياه ولا يكون فيه عيبا واحدا من عيوبه. وعندما كتب دانتي قصة *الحياة الجديدة Vita nuova*، وهي تمهيد *لكوميديته*، فإنه كان يشير إلى حياة جديدة لروح البطل الفتي وإلى حياة جديدة للشعر ذاته في آن معا.

هوامش الفصل الرابع

١- نكرر القول بأن ما نراه هنا هو أنه يمكن الفصل بين الجوانب التعاقبية والتزامنية للمسألة طالما أن المرء لا ينسى بأن هذه هي مسألة تركيز وليست مسألة استقلال تام. انظر مناقشتي في الفصل الأول.

٢- إن طول الاستطراد التالي حول مسألة الوحدة الجوهرية للموشحات الأندلسية يبرره المدى الطاغي تقريبا الذي بلغته الإشكاليات المفصلة هنا في تشكيل التراث البحثي في هذا الحقل. فما زال الدارسون إلى حد كبير يفكرون في الإشكالية الماثلة في النصوص: إشكالية امتزاج مجموعتين من التقاليد منفصلتين في الأصل. ومع ذلك، فإن معظم النقاد لم يتجاوزوا الفصل إلى مسألة كيف أثر الاتحاد الشعري في كليهما وبدلهما. وفي المناقشة التالية، فإن جونز هو خير من يمثل وجهات النظر الانفصالية للمتخصصين في الدراسات العربية، الذين يعتقدون بأن الموشحات قابلة للفهم باعتبار النصوص المعيارية القديمة للشعر العربي. انظر على وجه الخصوص جونز ١٩٨٣، وانظر مناقشتي لآرائه في الفصل الأول، هامش رقم ٥. وهناك شيء من المفارقة في تمسكه بأن إعادة توحيد هذه النصوص لا يمكن أن ينجز إلا على أساس فصلها عن اللغة الرومانثية. وثمة كتابان دليلان أساسيان يعكسان إلى أي مدى دُرست فيه الخرجات من غير إشارة إلى ما تعنيه بوصفها جزءا من الموشحات. فلقد كان كتاب غارسيا غومز ١٩٦٥ أول نشرة تصدر للخرجات في إطاره بعد اكتشاف استرن سنة ١٩٤٨. وكل الدراسات المفصلة في كتاب هيتشكوك ١٩٧٧ تقريبا، سواء الصادرة منها قبل توافر نشرة سيكون من شأنها أن تعطي القارىء فكرة ما عن الهيئة التي كانت عليها القصيدة الكاملة، أم بعدها، مهتمة أساسا أو تحديدا بالخرجات بوصفها كيانات من الواضح أنها تعد قابلة للانفصال عن النص الرئيس باعتبار معانيها. انظر أيضا أرمستيد ١٩٨٠ لتقف

على تحديث لقائمة مراجع هيتشكوك. وبالطبع فإن جزءا من التفسير هو أن حل رموز هذه النصوص قد كان وما يزال صعبا، وأن كثيرا من الدراسات قد كانت لغوية الطابع، مهتمة بإخراج نصوص محترمة. ولكن، تطرأ المسألة الأوسع حول ما إذا كانت هذه الخرجات عربية أو رومانثية وتكون غالبا محور النقاش الذي يتبع إخراج هذه النصوص.

٣- أفضل مثالين على هذه الدراسات هما بالتأكيد دراستا فرنك -الاتوري Frenk-Alatorre ١٩٧٥ وكومنز Cummins ١٩٧٧. يجب أن أكرر القول بأن ليس ثمة من خلل في هذه الدراسات، بل هي بعيدة عن ذلك. من الواضح أن للخرجات معنى باعتبار جسد اللوازم الشعبية الرومانثية والشعر الآخر التي هي - من أحد المنظورات - جزء منه. ومع ذلك، فإن هذه الدراسات لا تخبرنا عما كانت هذه اللوازم تعني باعتبار الموشحات التي نسج الشعراء فيها هذه اللوازم. إن المعنى الشعري (مثل أي معنى آخر) هو، في المحصلة النهائية، معنى مرتبط بالسياق، وفي الوقت الذي قدمت فيه هذه الدراسات رؤى قيمة حول نوع واحد من السياقات (السياق الشعبي الذي اشتقت منه الخرجات)، فليس ثمة دراسات مماثلة تناقش مسألة ماذا كانت تعني في سياق الموشحات الرفيعة.

٤- إن مسألة المنظور المناسب ليست مسألة واضحة، كما سبق أن ناقشت ذلك في الفصل الثاني. لذلك، فإن حقيقة احتمال أن يكون ثمة سوابق جاهلية لهذا الشعر هي حقيقة خارجة عن الصدد - وملبسة، في مناقشة الدور الأوسع الذي لعبته الموشحات في تطور الشعر الرفيع في البلاطات المجاورة لمقاطعة بروفنس (وهي، بالمناسبة، مسألة لم تطرح هنا، ولكنها منطقيا قد تأتي تابعة لعملي المقارن الخاص).

٥- حول ابن بسام وملخص للنقاد القدامى الآخرين، انظر منرو ١٩٧٤ : ٢٨-٣٠.

٦- حول ابن سناء الملك، انظر أيضا فيش كومبتون Fish Compton ١٩٧٦، وبخاصة الفصل الأول.

٧- المصادر الرئيسة للنصوص الكاملة وكذلك للشروح العامة للشعر هي: غارسيا غومز [١٩٦٧] ١٩٧٥، ومنرو ١٩٦٥، و ١٩٤٧. انظر أيضا غارسيا غومز ١٩٥٦ وكانترينو ١٩٦٩. ونظرا لأن التحليل الموجز التالي للشعر سوف يقابل دون شك بالاعتراض، يجدر بنا أن نكرر القول بأن هذه تعميمات وهي أبعد من أن تكون منطبقة في كل حالة على كامل جسد الموشحات.

٨- إن من المقرر جيدا، مثلما يمكن أن تكون عليه جودة تقرير أي شيء في هذا الحقل، أن الخرجات المستعربة هي في الغالب أصوات أنثوية. وليس بالأمر الهين أن يجد منرو وسويتلو Swiatlo (انظر منرو ١٩٧٩) أن الخرجات العربية، تلك الخرجات الأكثر انتحالا للأسلوب القديم، هي في الغالب ذكورية. ويتفق تعليل منرو التاريخي الاجتماعي لهذه الظاهرة مع تعليلي. فمنرو يلاحظ أن اللغة الرومانثية قد ارتبطت بعالم النساء، وذلك بسبب التقاليد الشعرية وبسبب حقيقة أن الأندلس قد كانت مقسمة، خاصة في البداية، بين الفاتحين الذكور

(المتحدثين بالعربية) وبين المواطنات الأصليات (المتحدثات بالرومانثية). ويضيف مثل هذا التعليل، في الواقع، مقابلة أخرى موجودة في هذا الشعر، أعني المقابلة الاجتماعية والتاريخية المتعلقة بآثار الفتح على البنية الاجتماعية.

٩- إن مسألة الموسيقى ليست بأقل تعقيدا في هذه الحالة منها في أي مجال آخر من مجالات الموسيقى القروسطية. ولكن، نقول مرة أخرى إن ما يلفت انتباه المرء هو حقيقة أن كثيرا من الإشكاليات التي يقابلها الدارسون الذين يشتغلون بموضوع التأليف الموسيقي للتربادور تشبه إلى حد بعيد القضايا المطروحة في المجال العربي الأسباني. انظر سي Seay ١٩٧٥ وريس Reese (١٩٤٠ : ٢٢١) بوصفهما مرجعين عامين. يناقش ريس إشكالية التفكك/ الوحدة للازمة في *الكانسو* ويصف حالة يمكن أن تناسب تماما حالة الموشحة/ الخرجة. وهذه القضية مسبورة بشكل تفصيلي في هاكسن ١٩٨٢. وحول الخصوبة الشعرية للازدواجية اللغوية، انظر باختن Bakhtin ١٩٨١ : ٦٧-٦٨.

١٠- انظر على وجه الخصوص كانترينو ١٩٤٧ ومنرو ١٩٦٧«أ»، وكذلك الجدل الذي دار بين جونز وأرمستيد من جهة ومنرو من جهة أخرى، الذي أشرنا إليه وناقشناه في الفصل الأول، في حاشية رقم ٥.

١١- سوف أقتصر هنا قدر الإمكان على الموشحات المصورة للشهوة الجنسية، هذا على الرغم من أنني أدرك تماما بأن ذلك لم يكن الموضوع الأوحد لهذا الجنس الأدبي. إن مشروعية اختيار مجموعة فرعية من القصائد التي ينتظمها موضوع واحد بهدف دراستها منفصلة عن المجموعات الأخرى هي مشروعية لا نزاع فيها.

١٢- ثمة شبكة معقدة جدا من الروابط ومستويات الاتصال المحتملة بين الأشعار الكثيرة المختلفة المشمولة هنا. فكثير من التأثيرات يمكن أن تكون صلات متبادلة ذات اتجاهين أو حتى ذات اتجاهات متعددة: فلقد كان للقوام الرومانثي للشعر الشعبي في إيبيريا (المشترك مع مقاطعة بروفنس) الفضل في تشكيل الموشحات، التي قد كان لها بدورها أثر في تطورات شعر التروبادور الأكثر قدما الذي - نكرر مرة أخرى - كان له أساس معين في بعض الشعر اللاتيني الكلاسيكي، بيد أن جوانب من الشعر اللاتيني الكلاسيكي، تلك الجوانب التي كانت في الواقع جزءا من التراث الإغريقي، كانت قد أثرت على الأفلاطونية الجديدة الأندلسية، وهلم جرا. انظر منرو ١٩٧٥، و ١٩٧٦ب، و ١٩٧٩، لتقف على مناقشة لبعض هذه المستويات من الاتصال المتبادل.

١٣- كانت دراسة سي. إس. لويس C. S. Lewis ١٩٣٦ سبرا مبكرا لهذا الموضوع. وحاول دي روجمنت ١٩٥٦ العثور على أصول هذا النوع المشوه من الحب في هرطقة كاثر Cathar. غير أن دينومي (١٩٤٤، و ١٩٤٥، و ١٩٤٧) يرى أن أصولها تقع في تيارات فلسفية متنوعة مشهورة في الأندلس. انظر أيضا جيفن Giffen ١٩٧١ لتقف على عرض مجمل لأغلب الرسائل العربية التي كتبت حول الحب الدنيوي، وكثير منها ناقشها دينومي. ودراسة زومتور

١٩٤٣ دراسة مفيدة حول أندرياس. انظر مراجعة النظريات المتنوعة مؤخرا في برس Press ١٩٧٠ و فرابير ١٩٧٢.

١٤- إن مسألة ما إذا كان زنويا حقا هي مسألة ملهية، كما تشير إلى ذلك دراسة فرابير ١٩٧٢ ودراسات أخرى. فلقد بُني تحليل جاستون باريس على نص قصصي، *فارس العربة Chevalier de la charrette*، ربما كان قد حول تحريم الرضا - الذي هو أقل تبلورا في الشعر - إلى شيء يمكن أن يروى.

١٥- انظر النصوص والشرح في بوجن ١٩٧٦ وفي بادن ١٩٨١. وفي الدراسة الأخيرة، يقرر بادن بأن «قيمة شعر كاستللوزا Castelloza تكمن جزئيا في أثره التضادي، لأنه يرينا ما لم يغنه شاعر تروبادور مثل برنارت دي فينتادورن Bernart de Ventadorn، هذا على الرغم من أنه يستطيع ذلك. . . . [إنها]. . . تجرؤ على المعاناة من غير فَرَج» (١٧٠).

١٦- إن مفهوم ما هو أول، مفهوم ما له أولية، هنا هو أكثر سعة مما سيكون عليه لاحقا في التاريخ الأدبي، إذ يمتد ليشمل اللغة نفسها وكذلك الأشكال الشعرية ونظاما موضوعاتيا خاصا جدا.

١٧- لتقف على نصوص وليم ونصوص شعراء تروبادور آخرين، انظر جولدن Golden ١٩٧٣ وهلّ وآخرين .Hill et al ١٩٧٣.

١٨- مَن المفيد في هذا الموطن أن نكرر القول بأن التأثير لا يعني النقل الحرفي. يصر مننديث بيدال على نقطتين عند مقارنة الشعر الأندلسي والشعر الأوروبي الآخر مفادهما أن ثمة وشائج صلة كثيرة جدا إلى درجة يتعذر معها تجاهلها، ولكن ثمة أيضا فروقا كثيرة جدا يتعذر معها أن يكون أحدهما تقليدا للآخر (١٩٥٥ : ٦٦-٦٨). غير أن هذا التصريح يعكس، أكثر من أي شيء آخر، نوعية العوائق التي كان على أولئك الذين يسبرون نظرية الأصل العربي أن يشتغلوا بها لمدة طويلة جدا، أي الحاجة إلى إثبات تقليدات أو نقول حرفية محددة مخصوصة. إن إحدى الفوائد الرئيسة في الصورة العاملة المعدَّلة التي اقترحها هي أنها ستنظر إلى التأثير في هذا المجال بالطرق المعقدة الدائمة التحوير نفسها التي نراها عادة في نتائج الترافد والتفاعل الأدبيين.

١٩- لتقف على نشرات هذه القصيدة وغيرها من القصائد الصقلية والإيطالية، انظر كونتيني Contini ١٩٦٠. لاحظ أيضا أن السمات الجغرافية التي يستحضرها سيلو دي الكامو Cielo d'Alcamo في قصيدته «Contrasto» تتضمن أماكن مثل القسطنطينية وسوريا Soria وبابل Babilonia ومنطقة شمال افريقيا Barberia (التي بحث فيها عن «سيدة البلاط» donna cortese).

٢٠- تشمل بعض الدراسات المكرسة لمسألة ماذا تعني بالتحديد عبارة «الحب عن بُعد» دراسة فرنك ١٩٤٢ واسبتسر ١٩٤٤ وكلوزيل Cluzel ١٩٥٧ ووالبول Walpole ١٩٦٠. فاسبتسر في دراسته يكيف بطريقة موفقة عبارة «أن تمتلك ولا تمتلك» لتصبح وصفا لنوعية الحب

المشمول. ولعل عبارة «لا تمتلك» ستؤدي الغرض أيضا. انظر زومتور ١٩٧٠ لتقف على تحليل كامل ومقنع ل «استدارية» الكانسو، وهو وصف يمكن أن ينطبق بصورة جيدة أيضا على الموشحات كما أقرأها أنا.

٢١- انظر إليوت ١٩٧٢ وكنر Kenner ١٩٥٣.

٢٢- ثمة عدة ترجمات لكتاب ابن حزم: نيكل Nykl ١٩٣١ (إنجليزية)، وغارسيا غومز ١٩٥٢ (أسبانية)، وآربري ١٩٥٣ (إنجليزية).



الفصل الخامس

إيطاليا ودانتي وقلق التأثير

قال لي أستاذي الطيب: «الآن يابني تقترب المدينة التي تسمى ديس، بأهلها المكتئبين وبحاميتها العظيمة.»

قلت: «أستاذي، إني أتبين مساجدها هناك في الوادي، محمرة اللون كما لو كانت خارجة من النار.»

قال لي: «النار الأبدية التي تستعر في داخلها تجعلها بادية الحمرة، كما ترى في هذا الجحيم الأسفل(*).»

Dante, *Commedia*

ليس ثمة أدنى شك في أن دانتي أليجيري وأعماله المتنوعة القصصية وغير القصصية على السواء، قد وقفت عند مفترق طرق بالغ الأهمية في تطور الحياة الفكرية والفنية الأوروبية. لقد مكنه مؤلَّفه المشهور وحده من احتلال مكانة لا تضاهى - حقيقة - في قلوب الأوروبيين وعقولهم، على مدار القرون المتعاقبة. فمن الشائع أنه لم يُدرس نص، بعد الإنجيل، في تراثنا أكثر مما دُرست *الكوميديا الإلهية*، ومركزيتها بالنسبة للأدب في عدد من اللغات، من بينها الإنجليزية، مركزية يصعب

(*) استفدت في ترجمة هذا المقطع من ترجمة حسن عثمان العربية *للكوميديا*، لكنني خالفته في ترجمة كلمة «مساجد» التي يترجمها «معابد»، نظرا لأهميتها في مناقشة المؤلفة في هذا الفصل [المترجم].

تجاهلها. ومن حسن الحظ أن يسوغ الثراء غير المتناهي فيما يبدو لذلك النص وحده الاهتمام النقدي السخي الذي حصل عليه والذي سيستمر دون شك في الحصول عليه. إنه بئر يبدو أن من المستحيل الغطس فيها والخروج منها مرارا وتكرارا.

بيد أنه لم تنل كل جوانب عالم دانتي وأعماله سبرا متكافئا أو سبرا متكافىء الأجزاء. فمسألة ما هو الدور الذي لعبته الغارات المادية والفنية والفكرية ذات الأصل الأوروبي العربي في عالمه وفي رؤيته للعالم؟ وما هو أثرها فيهما؟ مسألة قد تركها أولئك الذين كرسوا حياتهم لدراسة دانتي غير مسبورة إلى حد بعيد. وهذا يعزى إلى حد ما إلى القيود التي تفرضها نظرتنا الخاصة لذلك العالم، وهي نظرة لم تعد هذه الملامح ملامح مركزية بالنسبة للعصر القروسطي، كما يعزى بالدرجة نفسها أيضا إلى كون دانتي نفسه مسيحيا جدا أساسا، وجاعلا السلف الأدبي جد مصطبغا صراحة في الغالب الأعم بالصبغة اللاتينية. ولا عجب أن نجد أنه قد كان للصورة القروسطية العامة للتقاليد الإغريقية- اللاتينية المسيحية قبضة محكمة على وجه الخصوص عندما اتجهنا إلى دراسة ما يمكن وصفه بدقة (دعنا نستشهد بوصف واحد فقط من الأوصاف الصحيحة لعمل متعدد المعاني كثيرا مثل هذا) على أنه أعظم دفاع مسيحي كُتب على الإطلاق.

ومع ذلك، فقد كتب دانتي كوميديته وأعماله الكثيرة الأخرى بالتحديد في جو كانت فيه أولية النظام المسيحي والخلفية المسيحية اللتين كثيرا جدا ما عظمهما واحتفى بهما تحت وطأة تحد شديد. لقد حان الوقت لنسبر احتمال أن دانتي لم يكن جاهلا بعلة كثير من التحولات التي كانت قد أثرت في أوروبا (وربما يكون قد قال ابتلتها) في القرنين السابقين، وأنه لم يكن معفيا من تأثيرها، لأن اتخاذ رد فعل ما ضدها قد كان عاملا توفيقيا مهما في مواقفه وكتاباته الخاصة. ويمكن رؤية أن انشعاب الطريق الذي وجد دانتي نفسه فيه قد قاد، من طريق واحد، بالتحديد إلى الخيارات الجديدة، الاختيارات الجديدة، التي خلقت الأعجوبةَ الثقافية العربية الإلهام التي كان كثير من أقرانه قد جُذب إليها. وكونه قد اختار الطريق الآخر يجعل محاولتنا لفهم الطريق الذي لم يُسلك غاية في الأهمية. (١)

لقد كان طريقا مسلوكا جدا في إيطاليا في القرن الثالث عشر الميلادي، هذا على الرغم من أن كثيرا من دراساتنا وكتبنا المدرسية الأدبية قلما توحي به. إن مكانة فريدرك الثاني المرموقة وقوته، خاصة على الجبهة الثقافية، لتسيطر على الجزء المبكر من القرن وعلى بدايات الأدب الإيطالي على حد سواء. ففي ظل رعايته ولد أول شعر غنائي في العامية الإيطالية وازدهر (طوال مدة ازدهار فريدرك). لقد حُددت المصادر والزخم لهذا الشعر، «المدرسة الصقلية،» دائما بوصفها موجودة في الشعر البروفنسي الرفيع، غير أنه لا شك في أن شعرا آخر قد كان أيضا حاضرا، أغاني أخرى قد سُمعت، في دهاليز بلاطات فريدرك وصالاتها في بلرم وفي أماكن أخرى. وربما كان المقطع التالي جزءا من إحدى هذه الأغاني:

لحظات من شبيهات الدُّمى	صرعتني بين ظَلم ولمى
بعد ما قلت تناهت صبوتي	رجعتني مستهاما مغرما
فرأيت البدر في طلعته	ضاحكا من وجهه، مبتسما
زائرا أسأل عنه مقلتي	هل رأته يقظة أو حلما؟
عجبي من سقم في طرفه	يورث الجسم ويشفي الظلما(*)

فهذه القصيدة وعشرون ألف بيت مفترضة كتبها مائة وسبعون شاعرا ما زالت غير معروفة تماما تقريبا. فطلاب «المدرسة الصقلية» محرومون من حق الوصول إلى تلك «المدرسة الصقلية» المبكرة: الشعر العربي المكتوب في صقلية، من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الثالث عشر، الذي لا تشكل منه هذه القطعة إلا جزءا

(*) يشتمل هذا المقطع على الأبيات رقم: ١، ٢، ٥، ٦، ٩، من قصيدة مكونة من خمسة وعشرين بيتا لأبي الحسن على بن عبدالرحمن البلنوبي (القرن الخامس الهجري) أوردها امبرتو ريزيتانو كاملة في محاضراته التي ألقاها في كلية الآداب بالجامعة الأردنية ونشرت في كتاب له بعنوان *تاريخ الأدب العربي في صقلية* (عمان: منشورات الجامعة االأردنية -٣، د. ت.)، ١٢٣-١٢٤. وقد أثبتت المؤلفة هنا ترجمة ريزيتانو الإيطالية لهذه الأبيات (١٩٥٨: ٣٧٦) واعتمدت عليها في ترجمتها هذه الأبيات إلى الإنجليزية، أما نحن فقد نقلنا الأبيات من النص العربي الذي أورده ريزيتانو في كتابه المذكور *تاريخ الأدب العربي في صقلية*[المترجم].

زهيدا. إن هذا النقص في معرفتنا بالعصر، بطعم حياة البلاط، بهذا العالم الآخر الذي وجد داخل نفس الجدران التي وجد فيها العالم الذي نعتقد أننا نعرفه تمام المعرفة، لهو نقص خطير.

فمن جهة أولى، يستطيع أي طالب يدرس الأدب الإيطالي أن يرى الصلات الجمة لهذه القطعة ليس بالمدرسة الصقلية الإيطالية فحسب بل أيضا باتجاهات أخرى في شعر إيطاليا العادي في القرن الثالث عشر الميلادي. فالقصيدة الصقلية العربية تحتوي بالتأكيد على نصيبها الطيب من معاني motifs الحب الرفيع التقليدية التي هي أيضا صفات مميزة لأقدم نماذج من الشعر الرفيع العامي الإيطالي، معان تشترك فيها أيضا مع تقاليد الحب الرفيع البروفنسي: الجمال الجسدي لسيدة بيضاء الوجه، ومشابهتها للتمثال في برودتها وتجافيها، والآثار الحادة والمدمرة لنظرة واحدة من عينيها، وآثار الحب والهوى الممرضة حقا في جسم المحب، . . . وهلم جرا. وتحتوي أيضا على تلميحات بالتطورات الموضوعاتية التي ستميز «الأسلوب الجديد العذب»(*) *dolce stil nuovo* والقصائد الغنائية الإيطالية المتأخرة بما فيها قصائد بترارك: إضفاء طبيعة وأثر ملائكيين بل حتى قدسيين على السيدة والحب ذاته، والخلط بين الحلم والحقيقة، بين الأرضي والسماوي، وحتى على تلميح بموضوع «خطأ الشباب» الذي سوف يصبح جزءا أساسيا من شعرية الحب عند دانتي (خاصة في «الحياة الجديدة») وعند بترارك الذي تبدأ كانسونيته بتلك الصورة تماما.

بيد أن احتمالات إجراء سبر إضافي للصلات والتشابهات والتداخلات بين الشعر الصقلي - المكتوب بالعربية تحت الحكم العربي والنورماندي على السواء -

---

(*) «الأسلوب الجديد العذب» هو أسلوب الشعر الغنائي الإيطالي في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي. كان دانتي أول من استعمل هذا المصطلح في «المطهر» ليصف أسلوبه الأدبي الخاص، بيد أن الأهم هو أن هذا المصطلح يمثل موقفا من المرأة والحب الدنيوي أُستمد من تقاليد شعر التروبادور. فلقد اعتقد أن المرأة، التي تُصور على أنها تجسيد لجمال الله، هي التي تلهم الحب النبيل الذي ينبغي أن يقود المحبّ إلى الحب الإلهي. ولقد حاول شعراء «الأسلوب الجديد العذب» أن يوفقوا بين الحب المقدس والحب الدنيوي أو أن يمزجوا بينهما (كودن، ٢٠٠) [المترجم].

وبين ذلك الشعر المكتوب بالرومانثية خلال آخر فترة حكم ملك نورماندي عظيم هي احتمالات ضئيلة حقا. فمعرفتنا بشعر صقلية العربي معرفة فقيرة بصورة لافتة للانتباه، وذلك لأسباب عديدة، هذا على الرغم من أن الأدلة الوثائقية على وفرته قبل الاحتلال النورماندي وبعده تشير إلى أن هذا الفقر في معرفتنا قلما هو بسبب أن هذا الشعر لم يكن بارزا في صقلية خلال تلك السنوات. (٢)

ليس ثمة إلا ديوانان موجودان من شعر شعراء صقلية الذين كتبوا بالعربية، ديوان ابن حمديس وديوان البلنوبي، وكلاهما ليس في متناول المتخصص في الدراسات الرومانثية. إن مثل هذه الحالة لتعكس اعتقادا شديد الترسخ بالانفصالية المستحكمة لمجوعتي التقاليد العربية والرومانثية - حتى في صقلية التي لم تخلف فيها إحداهما الأخرى مباشرة فحسب، بل تداخلتا مدة طويلة وبطرق عديدة جدا. غير أن أعظم المجموعات الشعرية الصقلية، ذلك المجموع الذي نعلم أنه قد حوى مجموعة عريضة ومتنوعة من الشعراء (١٧٠ شاعرا كما يقال) ومن الأبيات الشعرية (نحو عشرين ألف بيت كما يقال)، لم يصل إلينا حتى يُتجاهل في القرن العشرين. لقد كان هذا المجموع هو كتاب ابن القطّاع الصقلي اللغوي، الذي عاش في القرن الحادي عشر الميلادي. ففي الوقت الذي نجد فيه أن العلم به والالتفات إليه قد كانا من السعة بحيث يخبراننا بوجوده وببعض ملامحه العامة، فإن أصله مفقود، وكل ما تبقى منه اليوم هو بعض المقاطع. وهذه المقاطع هي في الغالب النتف الصغيرة ذات الشكل المشوه التي عُدت جديرة بجمع الخلف إياها والتي أدرجت من أجل ذلك ضمن المجموعات الشعرية العربية المتأخرة. لقد نشرت مجموعتان من القصائد الناقصة من الشعر الذي كان أصلا في كتاب ابن القطاع وحُفظ لنا في مجموعات شعرية متأخرة مع بعض الترجمات الإيطالية، هذا على الرغم من أن كلا المادتين المنشورتين ليستا متوفرتين بسهولة لمتخصص في الدراسات الإيطالية. (٣)

لقد كان ثمة سببان رئيسان لندرة النصوص المتبقية والمتاحة من نصوص الشعر العربي الصقلي، ذلك الشعر الذي - أؤكد مرة ثانية - ازدهر تحت حكم النورمانديين، خاصة تحت حكم روجر وفريدرك، بنفس الدرجة التي ازدهر بها

تحت الحكم العربي الذي سبقه. فمن ملاحظات بعض المصنفين العرب المتأخرين وتلميحاتهم، وكذلك من الدلائل التي يوفرها ما اختاروا تضمينه في دواوينهم الخاصة وحذفه منها، يبدو جليا أن كثيرا من التقاليد الشعرية الصقلية التي انحرفت عن المجرى العام نوعا ما قد بدت للمصنفين وعلماء اللغة المتأخرين كما يظهر غير مفهومة أو غير شائقة أو مخزية. إنه لمآل ينبغي ألا يدهشنا على الإطلاق، إذا ما أخذنا في حسباننا المصير المشابه لجزء واحد على الأقل من مدونة الشعر العربي الأسباني، الموشحة. إن ما حفظ قد كان بوضوح الشعر الذي اتبع الأسلوب القديم بدرجة كافية تجعله يستحق الحفظ. إن بعض العناصر التي حذفت لأسباب أيدلوجية أو جمالية من المختارات المتأخرة للدواوين يشار إليها صراحة على أنها لا تستحق الاستذكار، أعني عناصر مثل القصائد التي نظمت للملوك النورمانديين، المشتملة فيما يبدو على جسد طيب من ذلك الشعر الرثائي المخصص لروجر، جد فريدرك. لقد تُركنا نخمن ماهي الأنواع الأخرى من القصائد التي ربما كانت قد اقتُطعت، وما هي المعايير التي ربما طبقت في عملية الاختيار للأجيال القادمة، إلى جانب عدم ملاءمتها سياسيا ودينيا.

يعتقد ريزيتانو، واعتقاده مبرر كثيرا، أن القصائد الوحيدة التي حفظت هي تلك القصائد التي كانت عربية النهج بشكل كاف ولم تكن صقلية بالشكل المعهود بأي حال من الأحوال. بيد أنه ربما قد وجدت، داخل مجموعة عامة مثل هذه، قصائد مزدوجة اللغة والثقافة، تماما مثل الخرجات، لكنها لم تحفظ. وإذا كانت هذه المنظومات الشعرية قد وجدت، فمن المؤكد تماما أنها لن تضمن في المجموعات الشعرية المتأخرة الداعية إلى انتهاج أسلوب عربي تقليدي كتلك التي وصلت إلينا. أما أن تكون قد وجدت (أو على الأقل عُلم بوجودها) في صقلية فهو أمر ممكن. فصقلية كثيرا ما كانت تحت وطأة التأثير الثقافي للأندلس، خاصة خلال العصر الذهبي للأندلس وأوج تفوقها الثقافي حين كانت كلتا المنطقتين ما تزالان تحت السيطرة العربية. فقد رحل كثير من الشعراء إلى الأندلس، وكان من بينهم ابن حمديس الذي ذهب إلى إشبيلية Seville. إن التمازج المحلي للعناصر العربية

والرومانثية الذي سمح للخرجة بالوجود في المقام الأول لم يكن أقل قوة في صقلية منه في الأندلس، بل بلغ في الواقع مكانة خاصة تحت حكم النورمانديين. وإذا كانت الموشحات لم تُستنبت محليا على الإطلاق، فإن الشعراء الصقليين، الذين من الواضح أنهم احتفوا بالأدب الأندلسي وأعجبوا به، سيفهمونها ويتذوقونها. (٤)

غير أن المفارقة تكمن في أنه في الوقت الذي يثبت فيه ريزيتانو في جملة واحدة أن الشعر العربي الذي وصل إلينا قلما يمثل ما كان قد كُتب وتُغني به وتُذوق في صقلية، يصرح في الجملة الثانية بأن هذا الشعر لا شأن له على الإطلاق بالشعر الإيطالي المكتوب هناك، لأن الشعر العربي الصقلي شعر تقليدي بشكل صارم صرامة تحول دون أن يكون له أي صلة بالشعر الرومانثي الصقلي الجديد. لذلك، فإن ريزيتانو يسهم إلى حد بعيد في خلق افقار إضافي في معرفتنا بالشعر العربي في صقلية. والسبب في هذا يعود إلى حد ما إلى أنه يدلي بتصريح تعميمي مفاده أن لا شيء منه قد كان له صلة بالشعر الإيطالي العامي، وهذا يشمل ذلك الذي لم تحفظه المجموعات الشعرية العربية غير الصقلية لأنه كان صقليا جدا، محليا جدا. (٥) والسبب في ذلك أيضا هو أنه لم يقم - نتيجة لهذة الرؤية - هو وغيره من المتخصصين الغربيين في الدراسات العربية الذين يشاركونه في آرائه إلا بجهد ضئيل جدا في سبيل جعل ما وصل إلينا من الشعرالعربي الصقلي في متناول زملائهم من المتخصصين في الدراسات الرومانثية.

وعلى الرغم من أننا مجبرون على تخمين الطبيعة المحتملة للشعر العربي الصقلي غير التقليدي، فإننا لا نحتاج إلا إلى تخمين قليل فيما يتعلق بالمكانة العامة التي تبوأتها اللغة العربية والثقافة الفكرية العربية خلال سنوات السيطرة النورماندية، خاصة تحت حكم فريدرك. (٦) ولا شك في أن هذا الشعر قد كان أبعد من أن يكون متجاهلا أو مهمشا في البلاط نفسه الذي كانت تكتب فيه قصائد «المدرسة الصقلية»، هذا على الرغم من أن المرء لا يمكن أن يعرف هذا إطلاقا من مختاراتنا من الأدب الإيطالي القديم ومن تواريخنا له. وينطبق هذا على كل من

الشعر المحفوظ - لكن المتعذر الحصول عليه في الوقت الحاضر - وعلى ذلك الذي ربما فقد من غير رجعة أثناء تشذيب الأجيال المتقدمة الدائب له . [٧]

ومع ذلك ، فنحن نستطيع الاطلاع على كثير من الشعر الذي كان ، دون شك ، معروفا لدى رجال الثقافة في صقلية من القرن العاشر الميلادي حتى القرن الثالث عشر ، شعر أعجبوا به ودرسوه وبحثوا عنه ، أعني شعر الأندلس ، الثقافة التي كانت الأخت الكبرى النافعة الكريمة لثقافة صقلية الخاصة تحت الحكم العربي والنورماندي على حد سواء . وبتخيلنا للبيئة الثقافية في بلاط فريدرك ، نحتاج إلى استدعاء شعر الصقليين العربي الذي قد كانت له ثمة تقاليد طويلة ومزدهرة ، القصائد المنظومة لفريدرك والموشحات الضائعة وشعر الإتباع غير التقليدي . [٨] غير أنه ينبغي علينا أيضا تذكر أن ثقافة الأندلس قد كانت ، خاصة تحت حكم فريدرك وقت ظهور «المدرسة الصقلية ، » أبعد من أن تكون غريبة في البلاطات النورماندية .

ومع ذلك ، فإن كل مجموعة مختارة من ذلك الأدب وكل تاريخ له يقدمان بالأحرى صورة مختلفة لبيئة ذلك البلاط . ويبدو أن التيارات الأدبية المحتملة الوحيدة التي تستحق الذكر هي الشعر الغنائي الرفيع البروفنسي والتقاليد اللاتينية التي حفزها إحياءُ العلوم الحادث في بلرم . بيد أن صورتنا لهذا البلاط ولثقافته تحتاج إلى مراجعة جذرية ؛ إنها تحتاج إلى أن تُوسَّع لتشمل وصفا أكثر دقة للعالم الآخر الذي وجد هناك والذي استنبته فريدرك بجهد كبير ، والذي كان من أجله رديء السمعة في كل أنحاء أوروبا في حياته وبعد موته . لقد كان بلاط فريدرك ، في الواقع ، ملجأ لهؤلاء الذين كانوا يتبعون ذلك الطريق الآخر ، وكان شعراؤه يكتبون في بيئة متشبعة أدبيا بكل جانب من جوانب الثقافة العربية . ونظرا لأن فريدرك قد كان واحدا من أحذق المتخصصين الغربيين في الدراسات العربية في زمنه ، فقد جعل بلاطه مركزا بارزا للمعرفة بشتى أنواعها ، وكان يجوب أبهاء مساكنه في صقلية فلاسفة عرب وأندلسيون (مسيحيون ومسلمون ويهود) وعلماء ومترجمون آخرون ، كان أشهرهم مايكل سكوت . لقد كان هؤلاء رجالا متضلعين من العلم ومثقفين ، وسواء أكانوا أندلسيين أم لا ، فقد عرفوا ، دون شك ، الشعر

الذي كان قد وضع الأدب الأندلسي على الخريطة واستمتعوا به، أعني الموشحات التي كانت قد ازدهرت في القرن السابق، وأزجال ابن قزمان، وربما شعر ابن عربي الذي كان في ذلك الوقت ما يزال حيا. ولم يكن العنصر «المثقف» لبلاط فريدرك هو وحده العنصر الذي استنبت الأشياء الأندلسية وترجمها. فحتى المظاهر الداخلية في البلاط قد كانت شديدة التعرب، من الحريم إلى الحراس إلى الملابس - ومن ذا يستطيع الشك في أن الموسيقى كانت كذلك أيضا؟

إننا إذا ما تخيلنا أن أعضاء بلاطه الآخرين، الشعراء الذين أسماؤهم مألوفة لدينا - سيلو دي الكامو، وبير ديلا فنيا Pier della Vigna، وإستيفانو بروتونوتارو Stefano Protonotaro - لم يكونوا على صلة بهذا العالم، نكون أقل واقعية. إذ كان يجب أن تكون قصور فريدرك محجوبة بشكل متقن ومحكم، ومكان حريمه والمؤانسون فيه صامتون في حضورهم، والرجال المثقفون الذين كانت ثقافتهم العربية والأندلسية مصادر جميع أوجه التنوير (من مايكل سكوت إلى فيبوناشي) مفصولون عن بعضهم بشكل صارم، وكتّاب الديوان المتحدثون بالعربية مختلفون تماما عن سيلو دي الكامو، الكاتب الإيطالي في الديوان. إن الصورة الأكثر إقناعا هي بالتأكيد الصورة التي يجتمع فيها هؤلاء الرجال ببعضهم، والرسمة التوضيحية المعاصرة لهم التي وضعناها على غلاف هذا الكتاب تصورهم تماما كذلك. وعندما كانوا يجلسون معا للسماع، فلا بد أن الأغاني قد كانت تؤدى بالعربية، أو جزئيا كذلك، بقدر ما كانت تؤدى باللهجة الأدبية الإيطالية الناشئة. ولعل الدراسات المستقبلية «للمدرسة الصقلية» تبدأ في أخذ هذه الظروف في حسبانها.

نستطيع، دون شك، أن نطمئن إلى أن الجيل التالي من المفكرين الإيطاليين البارزين لم يتجاهل هذه الصلات مع عالم العلم والثقافة العربي، ويبدو أن من المرجح أن بعضهم، أعني هؤلاء الذين درسوا في بولونيا، لا بد أنه قد تعامل مباشرة مع ترجمات ابن رشد التي كان فريدرك قد أرسلها إلى الجامعة سنة ١٢٢٧م. ومهما تكن المشاعر السلبية التي يمكن أن يكون بعضهم في القرن الثالث عشر الميلادي قد أبداها تجاه مغامرات مايكل سكوت وفريدرك وميولهما، فإنهم

حتما لم يتجاهلوها . أمّا أنهم قد كانوا هم وكثير من نجوم الفكر الآخرين في ذلك الوقت معرَّبين ومعرِّبين ، فأمر لم يكن سرا عظيما ، وأما أن بولونيا قد ورثت خلال القرن التالي المكانة المرموقة بوصفها معقلا فكريا ، خاصة للرشدية ، فأمر لا بد أن يكون دانتي قد عرفه بصورة أشد ألفة .(٩)

لاشك في أن هذه المعرفة قد سببت شيئا من الكرب . فميول دانتي وأيدلوجيته مشهورة جدا ، وسوف تبدو هذه المؤاخاة لعالم من الواضح أنه كان ينظر إليه بشيء من الاحتقار مستهجَنة بالنسبة له ، بيد أن هذا العالم قد كان قطعا معروفا لديه ، على الأقل من ذلك المنظور . إن أحد الأسئلة التي تطرحها هذه الحقيقة هو لماذا يظل صامتا عن قضية خلفية الأنواع الشعرية الأخرى وإسهاماتها في شعر الشعراء الصقليين الذين يحلل شعرهم في كتابه *بلاغة اللغة العامية* . لعله يجاب عن هذا السؤال على أساس صلة دانتي الكلية بأوروبا التي كانت تحت التأثير العربي في عصره وفي القرون القليلة السابقة ، أعني صلته بطليطلة التي كان قد زارها برونيتو لاتيني Brunetto Latini ، وبصقلية التي كان قد جعلها فريدرك تضاهي طليطلة نفسها ، وببولونيا التي نافست باريس ولندن في دراستها لابن رشد .

إن أقدم مناقشة رائدة لصلة دانتي بثقافة أوروبا العربية في العصور الوسطى لم تكن ذات بداية ناجحة . ففي سنة ١٩٢٦م ، نشر متخصص أسباني مرموق في الدراسات العربية يُدعى ميجيل أسين بلاثيوس Miguel Asín Palacios كتابا عنوانه *الإسلام والكوميديا الإلهية* ***Islam and the Divine Comedy*** ،(١٠) كان موضع جدل وسخرية بالغة واطراح نهائي بين المتخصصين في الدراسات الإيطالية . لقد بين آسين بأن دانتي كان قد أخذ فكرته الأساسية لحبكة *الكوميديا الإلهية* ولبعض تفصيلاتها من التراث الإسلامي المهم المعروف بحديث «المعراج .» إن جزءا من رفض دارسي دانتي لأطروحة آسين ناجم عن الطبيعة الفظيعة في الظاهر لهذا المقترح . وإذا كان تصورنا لمتانة التراث المسيحي الإغريقي -اللاتيني واستغلاقه تصورا مستحكما جدا إلى درجة أنه يحول ، في حالات كثيرة ، دون اعتبار معقول لتفاعل الشعراء التروبادور المحتمل مع زملائهم المغنين بالعربية ، فإن جموحه فيما

يتعلق بكاتب القرون الوسطى المسيحي، دانتي، جموح يمكن تخيله جيدا. لا بأس في أن نقترح بأن الشعراء المشكوك في إخلاصهم للدين ربما كانوا قد وجدوا شيئا مغريا وجديرا بالتقليد في عالم المسلمين. لكن أيكون دانتي كذلك؟

وفي الوقت الذي قد قرر فيه هذا النوع من رد الفعل رفض معقولية مثل هذه الاستعارة، فإن كثيرا مما اقترحه آسين في الواقع لم يساعد الأمور أيضا. وفي الحقيقة، فإن آسين ربما كان مخطئا من وجه مهم واحد، وهذا أمر سيشعر به ويلحظه حتى أنزه النقاد وأنصفهم. فلقد افترض، أو بدا لأكثر النقاد وكأنه يعني ضمنا، أن دانتي كان قد سمح لنفسه بالقيام بنسخ فاضح ومسهب جدا لمقدار رائع إلى حد ما من النصوص. إن أغلب الدارسين الدانتيين يرفضون بحق أي افتراضات بما يبدو أنه نسخ ساذج من قبل دانتي. بيد أن فطرة آسين ربما كانت صحيحة جدا.[11] فالبحث الذي أجري حول الأمور المتعلقة بالموضوع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة خلال السنوات التي أعقبت نشر كتابه أول وهلة، وكذلك تبني مفهوم مختلف لصورة ذهنية ثقافية متكاملة للعصور الوسطى وللكيفية التي نتصور بها التأثير الجاري في إطاره، كل هذا يتآزر ليدل على أن دانتي ربما قد كان حقا متأثرا بصورة شديدة، ليس عن طريق معرفته لبعض الصور المختلفة لهذه النصوص فحسب، بل أيضا بالكيان العربي الثقافي والإيدلوجي كله، الذي يجوز كل الجواز أن تكون هذه النصوص قد بدت بمثابة رمز له.

ثمة عدة قنوات من المحتمل جدا أن يكون دانتي قد عرف من خلالها شيئا ما حول وجود وطبيعة النصوص التي تحوي أو تلخص قصة رحلة محمد {صلى الله عليه وسلم} إلى العالم الآخر، الرحلة التي تبدأ من مكة وتنتهي إلى عرش الله. غير أن دانتي لا يمكن أن يكون قد عرفها أو عرف عنها شيئا في صورها المكتوبة باللغة العربية الفصحى، كما سبق أن ظن آسين، بل في روايات مبتذلة عديدة للقصة وجدت في اللغة اللاتينية وفي اللهجات الدارجة في زمنه على حد سواء.

لقد كان العلم بحديث المعراج منتشرا جدا، لأسباب متنوعة في الواقع، في جميع أنحاء أوروبا عند نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، والمخطوطات التي

وصلت إلينا لروايات مبتذلة له مكتوبة باللهجات الدارجة الرومانثية ما هي إلا واحدة من الدلائل التي نمتلكها حول انتشاره الواسع. ففي سنة ١٢٦٤م، أصدر الفونسو الحكيم، من خلال مدرسة المترجمين الطليطلية التي كانت المركز الأوروبي العالمي المنقطع النظير لنشر النصوص القادمة من التقاليد العربية، أمرا يقضي بأن تُترجم نسخة قشتالية موجودة سلفا للنص العربي للمعراج الذي صار يعرف عموما بكتاب *المعراج*، *The Book of the Ladder*، إلى اللغتين الفرنسية واللاتينية. وكان المترجم الذي اختاره الفونسو لهذه المهمة المخصوصة (في مركز توفر فيه مترجمون عديدون من أقطار عديدة)[١٢] هو كاتب ديواني من مدينة سينيس Sienese يُدعى بونافينتورا دا سينيا Bonaventura da Siena.

إنها لصدفة حقا أن يزور كاتب ديواني آخر، أعني برونيتو لاتيني الفلورنسي الذي كان قد أُرسل في سفارة للدفاع عن قضية الجوالف(*) Guelf عند الفونسو، طليطلةَ في الوقت الذي كانت تُنفذ فيه هذه الترجمة. بيد أنه على الرغم من أن إقامته قد كانت قصيرة نسبيا (شهور قليلة فقط)، فإن النشاطات الفكرية للبلاط التي جعلت الفونسو مشهورا جدا قلما كان بإمكانها أن تغيب عن اهتمام برونيتو. ولا عجب أن يبدي عملاه الرئيسان، *الكنز* *Tresors* و *الكنيز* *Tesoretto*، خاصة الأول منهما، أوجه شبه لافتة للانتباه مع ذلك النوع من العمل الموسوعي التعليمي العام الذي كان يترجم ويؤلف بالقشتالية في طليطلة في ذلك الوقت، هذا على الرغم من أننا نجد أن الإشارات إلى تأثير *رواية الوردة* *Roman de la Rose* أكثر شيوعا منها إلى الترجمات والنصوص الجديدة للتواريخ الموسوعية التي ميزت كثيرا من العمل الذي كان يجري في طليطلة.

ويبدو غير محتمل جدا ألا يكون برونيتو قد علم بالترجمة التي كان يشتغل بها مواطنه التسكاني، بونافينتورا، أو أنه سيحتفظ بهذا العلم لنفسه خلال العشرين

---

* الجوالف هو حزب سياسي بابوي وشعبي عارض سلطة الإمبراطورات الألمان في إيطاليا في القرون الوسطى [المترجم].

سنة التي أعقبت عودته إلى فلورنس، عندما لعب على وجه الخصوص دورا مرموقا بوصفه واحدا من مفكريها الرواد. بيد أنه إذا كان قد اختار أن يتجاهل العالم الذي شاهده شخصيا، وإذا ظل صامتا حول موضوع الطريق الذي رحل فيه، فإن الآخرين في حلقات دانتي الفكرية الموسعة لم يفعلوا ذلك بالتأكيد.(١٣)

لقد كانت بولونيا في الفترة التي عاشها دانتي تعج بثورات الفكر والعلم التي أنتجهما القرنان السابقان من الاتصالات والترجمات والامتصاصات لنصوص من الأندلس وغيرها من مصادر معرفة النصوص العربية، مثل صقلية. ويبدو أن دانتي قد كان منفيا محاصرا من أكثر من وجه. لقد كانت عزلته الفلسفية والدينية المتزايدة التي سببها الانتشار السريع والقوي للأرسطية الراديكالية - أعني الرشدية - في بولونيا، العاصمة الثقافية لإيطاليا، عزلة خطيرة على الأقل مثل خطورة عزلته الجسدية التي سببها طرده من فلورنس. إن التحدي العقلاني للإيمان الذي لا يحتكم إلى العقل والاستنباطات المصاحب له للعلوم (بما في ذلك الفلسفة اللغوية الصيغية modal) أو للعلوم الزائفة مثل الطب وعلم التنجيم، التي أُسست على تجارة مزدهرة ووطيدة مع صقلية في عهد فريدرك الثاني وكذلك مع طليطلة وباريس ولندن - وكلها كانت مصادر لمقدار مهم من الترجمة - قد كان يشكل إلى حد كبير إيقاع العصر.

وفي النصف الثاني من القرن كانت هذه المواد المتضمنة ترجمات أعمال أرسطو وابن رشد وابن سينا من بين آخرين، قد جاءت من بلاط فريدرك بطرق مباشرة مباشرة مجيئها من مايكل سكوت نفسه - مدير الفرقة، كما لقبته كورتي ببراعة. وكانت مناقشات رسائل ابن سينا وأتباعه الطبية منتشرة ومؤثرة في سالرنه Salerno وفي بولونيا على حد سواء. وأخذ خبر النحاة الصيغيين(*) modistae

---

(*) النحاة الصيغيون أو modistae هو مصطلح يطلق على جماعة من لغويي القرون الوسطى أكدوا على استقلال النحو عن المنطق وعلى أهمية الصيغة في المعنى والتركيب. ومن أبرز أعلام هذه الجماعة Sigar de Courtai و Gohannes Aurifaber. رمزي بعلبكي، *معجم المصطلحات اللغوية* (القاهرة: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م، ٣١٣) [المترجم].

وفلسفتهم اللغوية الكلية يسري خلال النصف الأخير من القرن. إن صلات هذه الفلسفة اللغوية بالرشدية وبالفكر العربي الآخر من جهة وبالفلسفة اللغوية لكتاب القرن الرابع عشر الميلادي الإيطالي من جهة أخرى لهي صلات موحية وصلات لم يكد يبدأ سبرها.(١٤) فالجاذبية المثيرة للفلسفة الجديدة ولوصيفاتها قلما كانت خافتة عند مقدم سنة ١٣٠٠م. والأدلة على هذا متنوعة تنوع ترجمة تاديو ألدروتو Taddeo Alderotto لكتاب أرسطو *الأخلاق النكوماشية Etica Nicomachea* باللغة الدارجة، ذلك الكتاب الذي كان قد ترجم قبل ذلك من نسخة عربية إلى اللاتينية، وتنوع عمل طبيب فلورنسي آخر، هو دينو دل جاربو Dino del Garbo.(١٥) وفي الحقيقة، فإن ذروة الاهتمام بكل هذه التيارات الفكرية المختلفة لكن المترابطة ومناقشتها قد حدثت في العقود الأولى من القرن الرابع عشر الميلادي في بولونيا وتسكانيا.

إن أي تصنيف، مهما كان شاملا، لهذا التداخل الفكري في العالم الذي كان دانتي جزءا منه سوف يخفق، في ذاته ومن ذاته، قبل إيصال الأثر العام لهذه التيارات على أناس مثل دانتي. بيد أن ما يستحق منا الاهتمام هو عدد من الملامح العامة لتيارات نهاية القرن الثالث عشر الميلادي وبداية القرن الرابع عشر الفكرية في شمالي إيطاليا، كانت تشكل كثيرا جدا جزءا من خلفية دانتي. فلقد اتجهت الطليعة الفكرية لذلك العصر إلى النصوص والأفكار الفلسفية ذات المنشأ العربي والإغريقي معا وتحمست لها (ابن رشد وابن سينا من جهة، وأرسطو من جهة أخرى)، تلك النصوص والأفكار التي كانت تثوّر المواقف تجاه العديد من القضايا، من الطب إلى الفلسفة اللغوية.

وعلى الرغم من أن التراث البحثي الذي تلا العصور الوسطى قد تجاهل الحقيقة إلى حد بعيد، فلقد كان المعاصرون أكثر وعيا بمصادر هذه النظريات الفاتنة الجديدة وبمنشأ النصوص المتشهاة وبمترجمي الكتب المكتشفة حديثا. لقد كانت عربية إما نشأة أو ترجمة أو زخما أو توجيها. وبالنسبة لمفكر بولوني أو تسكاني يعيش في منعطف القرن الثالث عشر الميلادي، فإن جذور الثورة الفكرية وغالبا نصوصها التي ربما قد كان أو لم يكن جزءا منها، قد كانت بلا أدنى شك ممتدة إلى

التقاليد العربية الأوروبية . لقد كانت متاحة من خلال التجارة مع طليطلة أو مع العواصم الأخرى التي قد استفادت من الترجمات التي بثتها تلك المدينة : كباريس ولندن وبلرم (التي استطاع مترجموها ، بفضل فريدرك الثاني ، أن يؤدوا كثيرا من عملهم في مكانه الأصلي) . أخيرا ، ولعل هذا هو أعظم دلالة من منظور الكيفية التي يمكن أن يكون دانتي قد نظر بها إلى هذه الأمور ، فإن كثيرا من هذا أو كله - كما هو الحال في أغلب الثورات أو الثورات الظاهرية إن لم يكن في كلها - قد كان لبعض الوقت لعنة منزلة بالنسبة لكثير من الناس ، ولم يزل كذلك .

إن ما يمكن أن يكون قد بدا لمحافظ مثل دانتي على أنه الإغواء الذي أبدته الرشدية أو نظائرها مما أنتجته أفضل عقول عصره (أو حقا ، أنتجه صديقه الأولي جويدو كفالكانتي Guido Cavalcanti) لابد أنه قد كان مشهدا مرعبا ومحبطا بالنسبة لدانتي ، لأن هذا الإغواء الفكري ، بالنسبة له مثلما هو بالنسبة لبطرس المكرم ، سيقود في النهاية إلى البوار الروحي وإلى اللعنة الأبدية . ومن المفارقة أننا نستطيع عن طريق بطرس أن نثق نسبيا في علمنا بأن دانتي قد كان واعيا على الأقل بالمعتقدات الإسلامية المفترضة حول الجنة والنار وبوجود النص الذي وصف رحلة النبي {صلى الله عليه وسلم} إلى الدار الآخرة ، يصحبه الملك جبريل ويرشده عبر أسرار معجزة جسدية ودينية على حد سواء .

لقد سعى بطرس المكرم في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي إلى تزويد المسيحيين ببرهان كاف على مخاطر الإسلام الحقيقية - تلك المخاطر التي يشير بطرس إلى أن كثيرا جدا من المسيحيين قد عرّضوا أنفسهم تماما لها ، وإن كان ذلك عن غير قصد منهم إجمالا . إن أدلته وحججه على الطبيعة المفسدة لدين العرب هي المجموع الطليطلي ، سلسلة من النصوص التي تتضمن أول ترجمة للقرآن من العربية إلى لغة ما . غير أننا إذا ما استثنينا ترجمة بطرس للقرآن ذاته ، فإن ترجماته قد كانت مزورة ومنتحلة ، ليست جزءا من الكتاب المقدس الإسلامي ، هذا على الرغم من أنها خدمت أهدافه الرامية إلى تكذيب الإسلام بصورة وافية جدا . وكما سبق أن بينت ، ثمة موجب ضعيف أو لا موجب للشك في أن المواد التي قدمها

بطرس ووصفها في موجزه *Summu* ونندد بها في رده *Liber contra sectam sive haeresim Saracenoum* (وكلها كانت جزءا لا يتجزأ من المجموع) كانت قد قُبلت واعتقد بأنها جزء من الكتب(*) المقدسة الإسلامية. وتتضمن نصوص بطرس تلميحات وتوصيفات للمفاهيم الإسلامية العامة للجنة والنار (خاصة في *الموجز*) وللإشارات الأكثر تحديدا لرحلة محمد {صلى الله عليه وسلم} إلى العالم الآخر (وهذا أساسا في الوثيقة المسماة *الحكاية العربية الإسلامية* *Fabulae Saracenorum*).

والأذهل من هذا كله هو اكتشاف سيرولي، الذي درس بتوسع حظ هذه النصوص في أوروبا، القاضي بأن روايات *لكتاب المعراج* مكتوبة باللغة اللاتينية أو اللغة الدارجة قد أضيفت، من كل الأشياء، إلى المجموع الطليطلي. ويتضح من الأدلة النصية، في الواقع، على الأقل في حالة واحدة، أن هذه قد كانت رواية *كتاب المعراج* *Libro della scala* التي ترجمها بونافينتورا دي سيينا. ويجوز كل الجواز أن تكون هذه هي الرواية التي كانت معروفة لدى مؤلف تسكاني آخر من الجيل التالي، أعني فازيو ديلي أوبرتي Fazio degli Uberti، الذي يصف في كتابه *كتاب العالم* *Dittamondo* رحلة محمد {صلى الله عليه وسلم} وطبيعة الجنة التي وجدها هناك على السواء. بل إن فازيو ليسمي الكتاب: *كتابه الذي يسمى المعراج*(١٦) {الترجمة هنا من الإيطالية}.

إن معرفة دانتي المقتبسة مباشرة من بعض الفلاسفة العرب ليست معرفة واسعة. إنها مقتصرة أساسا على ذكر عابر لابن سينا والغزالي وابن رشد ولآخرين كانوا أقل شهرة منهم بكثير، يرد في معظمه في كتابه *الوليمة* *Convivio*.(١٧) لقد كان مفتونا على وجه الخصوص بنظرية «العقل المنفعل» passive intellect لابن رشد، التي طورها في شرحه على كتاب {أرسطو} *عن الروح*، والتي عارضها الإكويني كثيرا وأشار إليها دانتي في كل من *الوليمة* ٤ : ١٣، و *المطهر* *Purgatorio* ٢٥ : ٦٢-٦٦. ومن الواضح، في الواقع، أن المرء إذا ما أخذ في اعتباره فقط

(*) ليس في الإسلام إلا كتاب مقدس واحد هو القرآن الكريم، ولعل المؤلفة هنا تنقل التصور الأوروبي القروسطي لما ترجمه بطرس [المترجم].

الإشارات التي يوردها دانتي حول العرب (حول الفلاسفة أساسا، ولكن أيضا حول شخصيات مشهورة مثل علي {بن أبي طالب رضي الله عنه} ومحمد {صلى الله عليه وسلم}) في *الكوميديا* وفي *الوليمة*، فسيتضح له أن المعرفة التي يمتلكها حول الإسلام ونسله هي معرفة قليلة لا تتجاوز التصور القروسطي الشائع لهما وأنه يُكنُّ بالتأكيد لهما تعاطفا قليلا جدا. فابن رشد، أكثر المشار إليهم كما هو متوقع، يُذكَر أساسا لتأكيد أخطائه الفلسفية. ولعل تذكرنا لشهرة أمر الفلاسفة الذين تسببوا في إغضاب السلطات الإسلامية الدينية عليهم واستنكارها أياهم يفسر موضعه في الأعراف limbo مع ابن سينا وصلاح الدين (مقارنة بالنار التي سيضع دانتي فيها علي {رضي الله عنه} ومحمد {صلى الله عليه وسلم}). فربما كان دانتي قد عد هذا عاملا مخففا، ملمحا مكفرا بطريقة مبهمة عن نشاطاته. ومن الناحية الثانية، ربما كان هذا لمجرد أن دانتي قد شعر بشيء من وخز الضمير حول تخليد الرجل، الذي كان بعد هذا كله قد جعل أرسطو وأفلاطون في متناول جيله، في النار. وبعد، فإن ما قاله دانتي مباشرة عن العالم الإسلامي يؤكد قطعا أنه قد كان قليل الرغبة فيه وغير مكترث بقيمه بل رافض لها.

لذلك، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا لم يكن على علم بكتاب *المعراج* عن طريق إشارات بطرس المكرم إليه أو عن طريق إحدى الترجمات التي قام بها بونافينتورا دا سيينا (ومن المحتمل جدا عن كليهما في مخطوط واحد)، فلماذا وكيف استعمل هذه القصة عندما كتب *كوميديته*؟ كيف يمكن أن نفترض أنه كان يكن أي شيء سوى الاحتقار والاستنكار لقصة ربما اعتقد أنها جزء من النصوص المقدسة للإسلام، الدين الذي صارت مساجده صورة لديس Dis ذاتها، قلب جهنم ذاته؟ كيف يمكن أن يكون أشد الكتاب القروسطيين مسيحية هذا، أشد المدافعين عن الدين محافظة هذا، قد تأثر بحال من الأحوال بهذا «الكتاب المقدس»؟

بيد أن هذه الملاحظات نفسها مضافة إلى اعتراف يقضي بأن شمالي إيطاليا - خاصة تسكانيا وبولونيا - قد كان في الواقع حافلا بفكر ابن رشد وثماره، هي التي

تعطينا جزءا من الإجابة. ليس من غير المعقول افتراض أنه لا بد أن تحديا عظيما ما للنظام المسيحي القائم قد وجد ليستثير دانتي ليكتب *كوميديته*، اعتذارا رائعا جدا عن المسيحية الأصولية. فالاعتذارات ذات المنظومة الأخلاقية والفكرية قلما تُكتب في عصور الإيمان الراسخ وغير المشكوك فيه. فكثيرا جدا ما يستثيرها تحد خطير يجبه الهيئات المسؤولة عن مثل هذه المنظومة.

لاشك في أنه قد كان ثمة تحد خطير لمنظومة دانتي التي كان حفيا بها في حياته، منظومة يدافع عنها في كل خطوة يخطوها خلال رحلته في *الكوميديا*، ويمكن أن يكون قد حدد ذلك التحدي - الذي لا بد أنه قد بدا له خطرا كلي الوجود على كثير من أولئك الذين احترمهم وأحبهم كثيرا - بوصفه عربي المنشأ. وسواء تجلى ذلك التحدي في سحر مايكل سكوت المستقذر، أم في شعر الحب الأناني غير المسيحي على الإطلاق - أعني الشعر القادم إلى إيطاليا من معقل العروبة، صقلية، ومن البلاطات الأجنبية التي كانت مكتظة بالملوك المطرودين من الكنيسة وبالهراطقة الخطيرين - أم في فلسفات ابن رشد الأشد تخريبا، فإنه قد كمن في أماكن كثيرة واستحوذ على قلوب كثير من الناس وعقولهم.

إن ما هو رائع على وجه الخصوص حول افتراض أن مثل هذا السيناريو هو سيناريو جوهري بالنسبة لبواعث *الكوميديا* وإشكالياتها هو أنه يكمل بعضا من أشد قراءات هذا العمل وضوحا وأوسعها احتراما.(١٨) إن زعمنا بأن دانتي قد كان يخلق نصا مضادا لما يمكن أن يكون قد اعتقد أنه نصوص مقدسة لثقافة هددت المسيحية لهو زعم أبعد من أن يناقض، على سبيل المثال، الفكرة القائلة بأن دانتي قد عدّ *الكوميديا* قصيدة هداية مزجت الدين بالشعر وكانت رسالة في الأخلاق أريد بها أن تلهم الناس العمل. إنه زعم يعزز صحة هذه النظرة. إنه يعطي «شعارية» logology دانتي معنى إضافيا ليدرك أنه لم يشعر عبثا بأنه قد كان ثمة حاجة إلى نص مقدس جديد لكي يوقظ المسيحيين من إعجابهم بضروب من الفكر الصقلي الأندلسي العربي. إنه يعمق كثيرا معرفتنا برؤيته للجنة من حيث هي شيء يقوم على الروحانية ذاتها لنتخيلها بديلا أكثر تخليصا بكثير من الجنة الإسلامية التي كانت تشكل، بالنسبة له، زهو المعرفة المنفصلة عن الروح، المعروض جيدا في الجنة

الإسلامية المترعة التي يصفها بطرس المكرم. إنه أيضا متطابق مع وجهة نظري القائلة بأن دليل الحاج {دانتي} هو فرجيل - الشاعر المشبع بإنكار الذات، شاعر يمثل الإيطالي الأصيل والتراث الروماني في آن معا، شاعر ذو مقصد نبيل - وليس أرسطو، على سبيل المثال، الذي كان سيمثل العقل بشكل أفضل. إن هذه خيارات وتطورات في *الكوميديا* تعكس مناصرة الشاعر لما كان في ذلك الوقت فيما يبدو مهددا بالتبديل أو بالنسخ، تعكس تأكيده على أنه قد كان ثمة معركة يجب خوضها، تماما مثلما كان ثمة معركة بالنسبة لفرجيل.

إننا إذا ما بدأنا نعيد قراءة *الجحيم* *Inferno* ضمن هذا السياق، فسنلاحظ أن كثيرا من الأناشيد والشخصيات، التي كانت أشد أسرا وإشكالا بالنسبة لنقاد دانتي، تبدو وكأنها تعالج قضايا وثيقة الصلة جدا بالإشكاليات التي جبهت الغاراتُ الصقلية الأندلسية العربية بها دانتي. وربما بدأنا نرى دلالات طبيعة التحدي والخطر العظيمين الكامنين في الأدب الأخرس ذي التمركز الذاتي للحب غير المثمر. إنه يُعرض في الأنشودة الخامسة، مع فرنتشسكا غافلة عن عشيقها الذي لم يُذكر اسمه في جهنم غفلة أي صوت من تلك الأصوات في النصوص الشعرية التي وصفناها في الفصل السابق. إن أدب الإغواء أدب ذاتي التمركز تماما، مع قوة لا تغوي إلا نفسه (فرنتشسكا نفسها ليست إلا مخلوقا لأدب دانتي) وليس له غاية أبعد من ذلك.

إن الدرك الأسفل من النار هو مدينة المساجد (وليس مدينة تشبه المساجد، كما نلاحظ). إنها جزء من جهنم تحيط به وتتصدره حلقة من الهراطقة، وبوابته حلقة لا تبدو نفسها متبعة للتصنيفات المسيحية التقليدية لذنب الهرطقة، وليست مبنية بطريقة مشابهة للحلقات الأخرى لجهنم.(١٩) ومن الغريب، أو هكذا بدا لنا، أن تلعب الهرطقة هذا الدور المخصوص في جهنم دانتي. ولكن هل هذا غريب حقا، إذا ما أخذ المرء في حسبانه الخطر المتميز الذي تشكله الأنواع المتميزة للهرطقة التي يراها هناك؟ لأن المرء يقابل هناك، أكثر ما يكون، الألم والخوف الملموسين اللذين يلوح بهما دانتي إلى رشدية جويدو كفالكانتي المخربة في الأنشودة العاشرة، وهو اهتمام عظيم جدا إلى درجة أنه بدا لأحد النقاد وكأنه يؤثر على عامة المخطط

البنيوى *للكوميديا*. (٢٠) بيد أن شبح جويدو ليس هو كل ما يلازم مدينة المساجد هذه، ولا هو الدليل الوحيد على أن دانتي مهتم بآثار الرشدية اهتماما يفوق مجرد الاهتمام العابر. لأن هذا هو المكان الذي يذوي فيه فريدرك الثاني بوصفة أبيقوريا، شخصا لا يؤمن ببعث الروح، وهي هرطقة نسبها الأصوليون إلى كل الرشديين. وهذا أيضا هو المكان الذي يوضع فيه فاريناتا ديلي أوبرتي Farinata degli Uberti، صهر جويدو وجد فازيو Fazio (الذي سيشير إلى *المعراج* في عمله الخاص بعد ذلك بعدة سنوات) مع كفالكانتي كفالكانتي Cavalcante Cavalcanti، والد جويدو. وفي مقابلة عجيبة، يُسلب هؤلاء الرجال، الذين كانوا (بالنسبة لدانتي) يَعتقدون بأولية العقل، من قواهم الفكرية، أعني يُجعلون غير قادرين على فهم ما ينبغي أن يكون أوليا. وهنا تُحبك، أخيرا، أغنية جويدو «لأن سيدة ما توسلت إليَّ» " Donna me prega " عاكسة مشروطية «الأسلوب الجديد العذب» الرشدية. إن القضية هنا ليست، بالطبع، قضية صحة أي حكم من أحكام دانتي أو قضية ما إذا كان جويدو في الواقع رشديا وكانت أغنية «لأن سيدة ما توسلت إليَّ» تعبيرا عن ذلك الإيمان الجديد بسلطة العقل على الإيمان القديم. فالشاهد هو أن دانتي كان قد اعتقد بوضوح أن هذه الأشياء قد كانت حقيقية وأنه يشير بوضوح جدا إلى الخطر القاتل الذي يكمن في الإيمان بفلسفة وثقافة اشتملتا في ظنه (نكرر القول بأن مسألة الصحة ليست بذات صلة في هذا الصدد) على ذلك الدين الجديد والمزيف، وفي الإعجاب بهما.

فالأنشودة الخامسة عشرة، أنشودة الملوطين، التي نرى فيها المجاهدة الأوديبية مع برونيتو لاتيني، لا تقدم للقارىء إشكالية لماذا كان برونيتو هناك فحسب - فتخليده بين الملوطين قد أزعج النقاد منذ زمن طويل - بل لماذا يبدو اللواط على أنه إثم المفكرين والكتاب المحترفين. بيد أن إثم برونيتو (وإثم زملائه هناك) لا يختلف كثيرا جدا عن إثم الأبيقوريين والرشديين. فبرونيتو، كما يصوره دانتي، يعتقد مثلهم بأن الروح ليست خالدة. فالخلود بالنسبة له يتحقق من خلال الأدب والعلم، ومن الواضح أن هذا بالنسبة لدانتي أمر عقيم وغير طبيعي - ومن هنا جاءت استعارة اللواط. وكما هو الحال مع جويدو، فإن الإثم هو أن يكون المرء قد تخلى عن الله وعن الاعتقاد المسيحي الأساسي في قدرة الله بوصفها الشيء

السرمدي الوحيد. وكما هو الحال مع جويدو، فإنه إثم وزهو أولئك الذين اعتقدوا بأن الرشدية تستطيع أن تقتلع المسيحية وتنقضها وتحل محلها. إنه العلامة البارزة لذلك النوع من الثورة الثقافية التي اكتسحت الكثير من العالم المسيحي. إنه إثم آخر من آثام مدينة المساجد، إثم الاعتقاد في سلطة العقل على الدين الذي كان قد جلبه ابن رشد وسلفه إلى أوروبا في القرن الثاني عشر الميلادي.

ستتضح المقاطع الأخرى المتعلقة بجنهم السفلية بصورة أكبر إن نحن أدركنا انشغال بال دانتي بالآثار السلبية لمعرفة العالم العربي وللمعرفة القادمة عنه. هل صورة مايكل سكوت، على سبيل المثال، وهو مخلد مع السحرة والعرافين في الأنشودة العشرين، لكونه شخصا «عرف حقا ألاعيب الخدع السحرية،» هي ببساطة إشارة حقيقية إلى شهرته بوصفه ساحرا؟ أو أليس أكثر احتمالا أنها قد كانت أيضا إيماءة خفيفة القناع إلى السحر المزيف (من وجهة نظر مسيحية) للنصوص التي ترجمها بوفرة غامرة والتي آمن بها فيما يبدو؟ ولماذا يُشطر محمد [صلى الله عليه وسلم] إلى اثنين بوصفه منشقا، زارعا للانشقاق الديني، وهو توصيف قد أربك بعض النقاد لأنه يستلزم تصورا غير عادي للإسلام بوصفه انشقاقا دينيا عوضا عن كونه هرطقة؟ ألا يمكن أن نفهم هذا بسهولة أكبر إن نحن أدركنا بأنه [صلى الله عليه وسلم] كان يرمز بالنسبة لدانتي إلى زرع بذور الانشقاق الداخلي في المجتمع المسيحي، إلى انكسار الأمة التي جعلت من انشقاقه الواضح وانبتاته عقابا يناسب جريمته؟ فمحمد [صلى الله عليه وسلم] لا يُعاقب بوصفه نبي الإسلام من حيث هو دين بعيد مغمور، بل بالأحرى من حيث هو النبي والسيد الشعاري لفلسفات خطيرة وفلاسفة خطيرين كانوا، في حياة دانتي الخاصة، يمزقون المجتمع المسيحي وكانوا قد مسخوا الأمة بصورة وحشية جدا إلى درجة أن رجالا مثل جويدو وفريدرك وبرونيتو قد أصبحوا في الجانب الآخر من هذا الصدع العظيم.(*)

* اعتقد أن هذا التفسير الذي تقدمه المؤلفة هنا للأبيات الآثمة العدوانية التي وصف دانتي فيها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لا يغير أبدا من حقيقة الحقد الدفين والعداء المستحكم اللذين كان دانتي يكنهما لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة وللإسلام عامة [المترجم].

إن هذه القراءة المختلفة الشديدة الإيجاز التي قمنا بها لم يكن بمقدورها إلا أن تقترح طبيعة الإضافات التي يمكن أن تستلزم وجهة نظرنا الجديدة إجراءها على قراءاتنا *للكوميديا* وفهمنا لها. فدانتي، من وجهة النظر هذه، هو مؤمن ومناضل حقيقي عن الدين، يجد نفسه في أكدر موقف يمكن تخيله، أعني موقفه من رؤية أعلى شيوخه قدرا وأرفع مفكري عصره منزلة بل وحتى أعز أصدقائه منجذبين إلى نظام فلسفي لا يمكن، من وجهة نظره الخاصة، أن يقودهم إلا إلى خسران محقق. لذلك، فإن «التأثير العربي» على عمل دانتي هو تأثير سلبي إلى حد بعيد، يمثل ثورة فكرية وفنية قد تقوض كل شيء كان قد اعتقد بأنه مهم ومنقذ في المجتمع المسيحي.[٢١] وفي هذا السياق، وبتفهمنا لاعتقاده بأنه قد كان، من حيث هو حاج، المسيحي المثالي وكاتب المسيح، ليس غريبا أن نتخيل أنه - باتخاذه قرار كتابة اعتذار كان يؤمل منه أن يمنع التسرب، وباحتجاجه لصالح المسيحية الأصولية - لا بد أن يكون قد اختار، سواء بطريقة واعية أم لا، أن يكتب نصا مضادا «للمعراج» الذي كان يعتقد أنه جزء من الكتابات الإسلامية المقدسة والذي كان قد وصف جنة حسية محققة شرح فيها دليلُ نبي ذلك الدين ما غمض من أمور دينه، نصا زاخرا بالتشابهات المذهلة مع *كوميدية* دانتي، وزاخرا - ولعل هذا هو الأهم - بتباينات مهمة معها على حد سواء.

وبهذا المعنى، فإن نص دانتي الخاص هو نظير مباين لرحلة محمد [صلى الله عليه وسلم] إلى العالم الآخر (واحد من نظائر عديدة بالتأكيد، بيد أن تعددية معاني دانتي الأدبية مشهورة ومحترمة). إضافة إلى ذلك، فإن فكرة النظير هذه هي فكرة مساندة لمفاهيم النظائر المسيحية في *الكوميديا* التي قد وصفها الدارسون. وأعظم من هذا كله هو أنه إذا كان هذا هو ما كان يفعله دانتي، فإن *الكوميديا* هي تحد، نص مضاد، مناهض «للمعراج.» لذلك، فإنها لا ترفض قيمة الإسلام وأنبيائه(*) وتعاليمه، العلمانية والدينية على السواء، الزائفة فحسب، بل تخلق أيضا رؤية لأنعم المسيحية، التي هي ليست ممرعة إمراع أنعم الإسلام ولكنها أجلّ منها بكثير.

(*) ليس للإسلام إلا نبي واحد هو محمد صلى الله عيله وسلم، ولعل المؤلفة تشير هنا إلى تصور دانتي لرموز الفكر الإسلامي بشكل عام [المترجم].

لقد بدا لبعض النقاد أن إخفاق دانتي الكامل في الاعتراف أو الإقرار بأي تأثير عربي، وهذا مخالفة واضحة لاعترافه المستمر بالمصادر الأخرى، يحول دون أي افتراض لمثل هذه التأثيرات. ومع ذلك، فإن من الواضح أن نوع التأثير الذي وصفته للتو ليس هو نوع التأثير الذي عادة ما أورده دانتي. فأكثر ما هو مشمول هنا هو اعتراف بما كان يزعج دانتي في العالم الذي رآه من حوله وكيف يشفّر انشغال البال هذا في نصه. أما فيما يتعلق ب «المعراج» وبأي نصوص عربية أخرى يمكن أن يكون قد اطلع عليها واستخدمها، فهي نصوص منقطعة النظير يتعذر الاستشهاد والاعتراف بها.

وإذا كان ثمة، ياترى، حالة يمكن أن يكون القلق قد لعب فيها دورا في إخفاء الاعتراف المباشر بالأسلاف وفي كبتهم، فإنها ستكون بالتأكيد حالة دانتي مع النصوص العربية. إن علاقته المعادية والشديدة السلبية مع النصوص والثقافة الفكرية التي كان على خلاف معها قلما تكون أكثر وضوحا مما هي عليه. فإذا كانت نفسه لم تطاوعه على التعامل مباشرة مع استغواء جويدو، فكيف يمكن أن نتوقع منه أن يكرم الغاوين؟ وإذا كنا قادرين على إدراك أن منافسة بترراك الشديدة لدانتي وحسده وكراهيته الشديدتين له تشكل تأثيرا قويا قوة فائقة يوضحه عدم قدرته حتى على الاعتراف بوجوده وإنكاره القاطع لأن يكون قد قرأ حتى *الكوميديا*، أفلا ينبغي أن تكون حقيقة أن دانتي قد عانى بنفس الطريقة من مشاعر قوية تجاه ثقافة وزي فكري لم يهددا حياة القيم فحسب، بل هددا أيضا أرواح الناس الذين أحبهم حبا جما، أشد وضوحا؟

وكما هو الحال مع بترارك، فإن مجرد ذكر دانتي للعدو، ذكر الشمس التي يحاول إكسافها، ليس استراتيجية بلاغية هزيلة فحسب، لأنها تعترف بقوة العدو وتعطيه حياة وحيوية إضافيتين في نص المرء ذاته، بل ربما كان أيضا محظورا سيكلوجيا. ويمكن تماما أن نرجع تاريخ كبت تأثير العالم العربي في بقية أوروبا إلى دانتي، كما يمكن لهذا الكبت أن يقدم لنا، ضمن أشياء أخرى، جزءا من الإجابة عن مسألة السبب الذي من أجله تُركت التأثيرات التكوينية على الشعر الرفيع لمقاطعة بروفنس وصقلية مهملة بشكل لافت للانتباه.

لقد حارب دانتي الأعداء، ومن عدة وجوه، انتصر عليهم، أولئك الأعداء الذين هددوه وهددوا رؤيته لما كان صوابا. فلقد حوّل الشعر الذي قدم المعاناة والإنكار من أجل الشعر (والذات) إلى شعر يستطيع فيه إنكارٌ للحب الدنيوي أن يخدم هدفا أسمى، معرفة الله ومحبته. لقد وهب للعالم المسيحي، ولأوروبا التي ستستوعب بهدوء كثيرا مما قد كان ثوريا وعربيا وتصيره إغريقيا مسيحيا (وتطرد أيضا ما لم يكن قابلا للاستيعاب)، نصا كان قد تبوأ - حقا - منزلة واحد من النصوص المقدسة للمسيحية. إذ ليس ثمة نص، عدا الكتاب المقدس نفسه، قد كان مقروءا على نطاق واسع أو قد كان ذا نفوذ واسع في تشكيل أفكارنا حول المسيحية مثلما كانت *الكوميديا*.

ومن مثل هذا المنظور، منظور النصر الذي هو في النهاية نصر له *ولكوميديته*، لعله ينبغي علينا أن نكون قادرين على أن نرى بصورة أشد وضوحا ما كان دانتي قد رآه ظلاما وشيكا. فالخطر قد زال منذ أمد بعيد، على الأقل بالمظهر الذي كان عليه في عصر دانتي، بيد أنه ربما كان من المفيد أن نحاول استعادته. وينبغي علينا ألا ننسى ما الذي جعل مايكل سكوت «ساحرا» وفريدرك الثاني إبقراطيا وألا نكني عن افتتان جويدو كفالكانتي الفكري «بالأرسطية» أو «بالأرسطية الراديكالية» طامسين بذلك كلا من المصدر المباشر والإشكالية الفلسفية الحقيقية: ابن رشد والرشدية. إننا إذا ما استطعنا أن نقوم بسبر إضافي لاحتمالات وجود صلة معقدة سيكلوجيا ونصيا مع الثقافة الفكرية العربية القائمة في عصره الخاص، وإذا ما منحنا تلك المنطقة من الصلات الثقافية والتاريخية والنصية المتبادلة المحتملة إمكانية وجود تعقيد عظيم واضطرابات عصيبة مقنعة ومعان وتلميحات مخفية وتناص غير مكتوب، فإن هذا كله لا يمكنه إلا - أكرر القول - أن يثري معرفتنا «بالشاعر السامي» *l'altissimo poeta*، لا أن يفقرها.

وبعد هذا كله، فربما كان دانتي قد انتصر، ومن بعض الوجوه، بدّل التاريخ الذي جاء بعد عصره، لكنه لم يستطع تغيير ما جاء قبل ذلك. ثم أليست رؤيته البينة لما كان يحارب تنويها إضافيا بانتصاره؟

هوامش الفصل الخامس

١- أُقترحت الصورة الموفقة لمفترق الطرق في كورتي ١٩٨١ . وهذا العمل هو أيضا مصدر بعض المعلومات المقدمة أدناه حول المناخ الفكري في بولونيا عند منعطف القرن الرابع عشر الميلادي . ولقد لفتت كورتي انتباه كثير من المتخصصين في الدراسات الرومانية والإيطالية إلى الدرجة العالية من الجيشان الفكري الرشدي أو الملهم الرشدي الذي ميز المناخ الفكري في ذلك الوقت .

٢- هذه نقطة سبق طرحها في الفصل الثالث، وهي نقطة يُجمع عليها كتّاب سيرة فريدرك . ويلاحظ ريزيتانو أنه «حتى عندما كانت قوتهم [العرب] السياسية ليست أكثر من مجرد ذكرى في الجزيرة، فإنهم من وجهة نظر ثقافية واجتماعية قد استمروا في الحضور هناك . . . وفي هذه القرون لم يركد الشعر الصقلي العربي . . . والسجل الشحيح الذي بين أيدينا سببه النقل المعيب - كما سأبين» (٣٣٥-٣٦) {الترجمة هنا من الإيطالية} .

انظر أيضا حول الموضوع مقال جابريلي المهم ١٩٥٠ . ومن المحزن أن نلاحظ أن زعمه بأن «تاريخ الشعر العربي في صقلية ما يزال مقصورا إلى حد كبير على مجرد ثبت بالأسماء، مع مقالات هزيلة» (جابريلي ١٩٥٠ : ٣٤) {الترجمة من الإيطالية} ما يزال زعما صحيحا . إضافة إلى ذلك، فإن ما يعرفه المتخصصون في الدراسات الإيطالية اليوم قليل قلة ما كانوا يعرفونه عندما نشر جابريلي هذه الدراسة .

٣- حقق اسكيابارلي Schiaparelli سنة ١٨٨٧ ديوان ابن حمديس، وهو شاعر صقلي هاجر في النهاية إلى أشبيلية، ولكن حسب علمي لم يترجم له إلا قصيدة واحدة فقط (انظر منرو ١٩٧٤) . وكذلك لم يترجم شعر البلنوبي، وثمة بعض الصعوبة في التحقق كثيرا من الطبعات العربية لشعره . ويوصف بلا خلاف على أنه شاعر متدني المستوى .

تظهر أقدم إشارة إلى وجود الشعر العربي الصقلي في أماري ١٩٣٣-١٩٣٩ . ويبدو أن أجزاء من مختار ابن القطاع المفقود قد حفظت في ديوانين عربيين متأخرين . فثمة منتخبات ابن الصيرفي المنشورة مع ترجمة لها في ديماتو DiMatteo ١٩٣٥ . أما منتخبات ابن أغلب مع ترجمات لبعضها، فهي منشورة في ريزيتانو ١٩٥٨، وهو عمل موجه بوضوح إلى المتخصصين في الدراسات العربية . وثمة مناقشتان إضافيتان لهذا الشعر كتبهما جابريلي (١٩٥٠ و ١٩٥٤«أ») . ويناقش أيضا في دراسته المنشورة سنة ١٩٥٠ الوجود المحتمل لموشحات صقلية، ويقدم ملخصا عن المجموعات العربية المعروفة للشعر التي تتضمن مختارات من الشعر الصقلي . ومقالة جابريلي ١٩٥٤«أ» هي مراجعة نقدية لنشرة ديماتو وترجمته .

٤- يلخص جابريلي ١٩٥٠«أ» الصلة التبعية التي ربطت صقلية بالأندلس بقوله : «وباختصار، فإن صقلية ما هي إلا مقاطعة أدبية من مقاطعات أسبانيا» (٥٣) {الترجمة هنا عن الإيطالية} .

٥- يلخص ريزيتانو رأيه بعد أن اقتبس القصيدة التي استشهدنا بها أعلاه بقوله: «لم يبق شيء تقريبا من هذا الشعر ومن الشعر الآخر المشابه له في الشعر الصقلي» (١٩٧١: ٣٠) {الترجمة هنا عن الإيطالية}. وفي الحقيقة، فإنه يعتقد بوضوح أن «العدم» *nulla* هو الحالة الأكثر احتمالا، لأنه لا يورد في الفصل الذي عقده حول «المدرسة الصقلية» أي ذكر على الإطلاق للشعر العربي أو للتفاعل الذي ربما يكون شعراء «المدرسة الصقلية» قد أقاموه مع مثقفي البلاط الآخرين، هذا على الرغم من أنه يمضي قدما ليقدم مثالا واضحا لقصيدة «الإسترامبوتو» *strambotto* التي يبدو أنها تتضمن تصويرا خياليا مشابها جدا. وما هو جدير بالملاحظة هو أن نجد هذا النوع من التباين في كتاب يرمي عنوانه ومقدمته وكثير من محتواه إلى تصوير التمازج بين المذاهب المتعددة والتفاعل الثقافي المنقطعي النظير في الواقع في ظل حكم روجر ثم في ظل حكم فريدرك على وجه الخصوص. كما يقول ريزيتانو في المقدمة: «والغرض الآخر الذي نؤكده هنا هو أن القرون الوسطى الصقلية يمكن أن ينظر إليها بوصفها مثالا لإمكانية تعايش أناس ينتمون إلى أجناس وديانات مختلفة. وفي الواقع، فإن اللاتينيين والمسلمين والإغريق واليهود قد عاشوا في المملكة جنبا إلى جنب، ونجحوا في تكوين وجود حقيقي سياسي واجتماعي وثقافي» (١٩٧١: ٥) {الترجمة عن الإيطالية}. إن المرء ليقف متسائلا عما يحدث في مجال أدب هو - بناء على وصف ريزيتانو - استثنائي تماما، بعيد تماما عن هذا العالم المتعدد اللغات والثقافات. أما وجهة نظر جابريلي، وهي على النقيض تماما، فتسندها وجهات نظر أخرى. انظر الهامش الببليوغرافي للجزء المخصص لفريدرك في الفصل الثاني أعلاه. ويمكنني أن أضيف إلى ذلك تثمينا مدهشا (واستثنائيا) في جاسنسكي Jasinski [١٩٠٣] ١٩٧٠. فجاسنسكي يؤكد في مناقشته الأولية لأصول السونت دور الشعر العربي في بلاط فريدرك الثاني ويلخص ذلك بقوله: «هل أنتج الشعر العربي مثل هذه الآثار الملموسة؟ نعلم أنه قد كان في مصلحة فريدرك... وأن فريدرك قد أدخل في بلاط بلرم حتى الرقص العربي» (١١) {الترجمة هنا من الفرنسية}. وتتضمن دراسة ولكنز Wilknis الفذة ١٩١٥ أيضا مناقشة للأصول العربية المحتملة لشكل السونت، غير أن تثمينه أقل إيجابية.

٦- انظر الجزء المخصص لفريدرك وبلاطه في الفصل الثاني.

٧- يناقش جابريلي (١٩٥٠: ٣٧) ما يوجد ثمة من أدلة على وجود الموشحات الصقلية، بيد أن ثمة ملاحظتين إضافيتين حول هذا الموضوع نحتاج إلى طرحهما. أولهما، أنه على الرغم من أن كثيرا من الشعر العربي الصقلي مفقود بوضوح، ربما بطريقة لا يمكن معها استعادته، فإن ذلك لا يخولنا بأن نتظاهر بأنه لم يوجد. وثانيهما، لا يمكنني إلا أن أتساءل، خاصة إذا ما أدركنا حالة الارتباك العجيب التي يبدو أنها تسم العروبة الصقلية، عما إذا كان ضياع كثير من هذه النصوص أكثر من الضياع الذي كانت فيه الخرجات ذات مرة. لقد كان التحقق من الشعر العربي الصقلي حتى بالقدر الذي عُرض به في هذا الفصل أمرا بالغ الصعوبة، ويتضح

من بعض الدراسات - مثل جابريلي ١٩٥٠ و ١٩٥٤«أ» - أن الارتباك غالبا جدا ما يكون عظيما بين العدد القليل من المتخصصين الغربيين في الدراسات العربية الذين يدرسون النصوص الصقلية الأدبية (لعلها أفقر الدراسات صلة بالدراسات العربية) عظمه بين المتخصصين في الدراسات الرومانية.

٨- ينبغي علينا ألا نتجاهل تماما حتى الشعر الذي يتبع الأسلوب التقليدي (مثل القصيدة المقتبسة أعلاه) أو أن نطّرحه من حيث هو عامل في المشهد الشعري الصقلي. فثمة أفكار عديدة وصور عويصة ربما تكون قد ساهمت في مخزون صور «المدرسة الصقلية،» كما تشير إلى ذلك القصيدة المقتبسة، هذا إذا افترضنا أن التأثير الأدبي هو شيء بعيد جدا عن النسخ الحرفي المهين. إضافة إلى ذلك، لا بد أنها قد لعبت دورا معينا أيضا، بوصفها مثالا ثقافيا يحتذى.

٩- انظر كورتي ١٩٨١، وكرستلر ١٩٦١ و ١٩٧٤، وسيرولي ١٩٤٩ و ١٩٧٢، حول آرائهم التالية المتعلقة ببولونيا. فكورتي تلخص الحالة بقولها: «تستلزم الخلفية الثقافية للعصر أن ينغمس المفكرون البولونيون، وكل أصدقاء مايكل سكوت من الأطباء والفلاسفة الطبيعيين، في تيار الأخبار التي كان مايكل سكوت قد جهزها لهم بعد أن أمضى وقتا طويلا في الترجمة»(كورتي ١٩٨١ : ٢٢) {الترجمة هنا من الإيطالية}. وتؤازر كورتي كرستلر في الموضوع نفسه: «لابد أنه قد كان ثمة مجموعة من الفلاسفة والأدباء والشعراء، كلهم أصدقاء، عاشوا ما بين بولونيا وفلورنسا وكانوا مفكرين مهذبين ذوي تكوين أوروبي أرستقراطي» (٢٥) {الترجمة هنا من الإيطالية}. ولعل كورتي تؤاخَذ على استخدام صفة «أوروبي» في هذا السياق، لأن هذه الصفة تغبش المسألة التي تثبتها، من أن ما شكّل كون المرء مفكرا «مهذبا» *raffinatissimo* قد كان هو العلم بنوعية النصوص التي كان مايكل سكوت يعمل على جعلها في متناول الأيدي. وأنا أعتقد أن هذه النصوص قد كانت - حقا - أوروبية، لأنني لا أفصل في هذا السياق ما هو أندلسي وعربي عن أوروبا. ومع ذلك، فأنا لست متأكدة من أن أغلب قرائها يفترضون هذا الافتراض.

١٠- النص الأصلي الأسباني هو آسين بلاثيوس ١٩١٩. والترجمة الإنجليزية ومختصرها ١٩٢٦ هما مفيدان وغالبا أكثر تيسرا. ولتقف على تاريخ كامل للتراث البحثي حول الموضوع منذ ظهور عمل آسين، انظر كانترينو ١٩٦٥، الذي يقدم تحليلا لتاريخ الموضوع بالإضافة إلى قائمة كاملة بالمراجع. ويقدم منرو (١٩٧٠ : ١٨٢-١٨٥) ملخصا مفيدا لعمل آسين وأسسه وتلقيه في سياق العروبة الأسبانية. وأعظم الدراسات اللاحقة لعمل آسين فائدة هما إلى حد كبير دراستا سيرولي ١٩٤٩ و ١٩٧٢، اللتان هما في الواقع موسوعيتان في تقديمها لروايات *كتاب المعراج* المعروفة في أوروبا غير الإسلامية خلال القرون الوسطى وما بعدها. وبالنسبة للقارىء الأقل تخصصا، فإن المقطع الختامي لكل من الكتابين مفيد على نحو خاص. وكثير من الملاحظات التالية مأخوذة من عمل سيرولي، وأنا سعيدة أن أذكر أن نتيجتي الخاصة، المقدمة أدناه القائلة بأن استخدام دانتي الأساس للنص كان من شأنه أن يلهمه كتابة نصه

المضاد الخاص، قد كانت هي أيضا نتيجة سيرولي. انظر عمل ليمي ١٩٦٣«ب» الشائق والتكميلي.

١١ - يلاحظ منرو أيضا أن آسين لم يكن، في الحقيقة، أول من لاحظ التشابهات. فالفضل في ذلك يعود إلى بلوشت Blochet (١٩٠١).

١٢ - لتقف على معلومات حول نظام الترجمة المتعدد المستويات واللغات والمراحل الذي نشأ في طليطلة، انظر جونزالو مننديث بيدال ١٩٥١ وبروكتر ١٩٥١. ولتقف على الآثار المباشرة التي أحدثها هذا على تطور النثر القشتالي، انظر خاصة جاليس دي فيونتس ١٩٥٥-١٩٥٦. وللوقوف على الآثار المشكّلة غير المباشرة الأكثر أهمية للحضور الأندلسي في تطور اللغة القشتالية بوصفها لغة معيارية مرموقة، انظر لليود Lloyd (الصادر قريبا). ويشير هاسكنز ١٩٢٤ إلى أن النظام نفسه قد استخدم بعض الأحيان في صقلية، بتأثير، دون شك، من المترجمين والدارسين الأندلسيين الذين استقدمهم فريدرك إلى هناك.

١٣ - إن مسألة الأثر الذي تركته زيارة برونيتو إلى طليطلة عليه مسألة لم تناقش بصورة وافية. وتطرح دراسة كارمودي Carmody ١٩٤٨ القضية برمتها وتفترض أن الإقامة القصيرة لم تكن مؤثرة ولا تعليمية على الإطلاق (xvii)، غير أن هذا الرأي والآراء المشابهة المتضمنة في أغلب الدراسات اللاتينية تلطفها افتراضات معينة أعتقد أنها خاطئة حول آثار العالم العربي أو شبه العربي على أوروبيين آخرين. لكن انظر دراسة بالدوين Baldwin ١٩٨٦، التي تناقش الأثر المحتمل للترجمات الفونسية على برونيتو وتقدم قائمة مراجع إضافية. والأهم من ذلك هو أن هذه الآراء أيضا مرتكزة على افتراض مؤداه أن زيارة شخصية إلى طليطلة سوف تكون مصدر المعلومات الرئيس أو الوحيد حول ما كان يجري هناك، أو حول نوعية النصوص التي كانت تكتب وتترجم هناك.

١٤ - انظر الفصل السادس لكي تقف على مناقشة إضافية.

١٥ - لتقف على نصوص جويدو وعلى شرح دينو دل جاربو Dino del Garbo، انظر كفالكانتي ١٩٥٧ الذي يتضمن أيضا ببليوغرافية مفيدة. انظر أيضا كواليو Quaglio ١٩٦٤ و كرستلر ١٩٥٥، لتقف على مناقشة إضافية لرشدية جويدو.

١٦ - بالنسبة لقصيدة فازيو دلي أوبرتي، انظر دلي أوبرتي ١٩٥٢. ويتضمن الكتاب الخامس من كتاب *العالم Dittamondo*، في فصوله من العاشر إلى الثالث عشر، وصفا «للمعراج» *Scala*، وكذلك ملاحظات أخرى حول محمد {صلى الله عليه وسلم} والقرآن. والبيت المستشهد به هنا هو البيت الرابع والتسعون من الفصل الثاني عشر. ومن الواضح أنه كان يُعتقد أن فازيو هو حفيد فاريناتا Farinata (هذا مناقش أدناه)، وقد ذكر فيلاني Villani الأمر على أنه كذلك، هذا على الرغم من أن رينير Renier يزعم في كتاب دلي أوبرتي الذي نشره سنة ١٩٨٣ بأن هذا قد كان في الحقيقة سوء فهم فيما يتعلق بشجرة دلي أوبرتي العائلية المعقدة إلى حد ما.

١٧ - لتقف على استشهاد وتحليل مفصلين لتلميحات دانتي إلى العرب والأندلسيين، وكذلك

على قائمة مراجع أساسية مفصلة ذات صلة بالموضوع، انظر سيرولي ١٩٤٩ : ٥٠٣-٥٠٤ .

١٨- يعد كثير من الدارسين آراء فريسيرو Freccero التي هي الآن متوافرة في شكل مجموع (فريسيرو ١٩٨٦) من بين أشد الآراء المطروحة على الدوام حول *الكوميديا* إقناعًا وعمقا. وأنا سعيدة بكوني قادرة ليس على استخدام (مهما كان هذا الاستخدام ناقصا أو ربما خاطئا) عمله المنشور فحسب، بل على استخدام ملاحظات طرحها في حلقة من حلقاته البحثية البارعة حول دانتي. وعملا سنجلتن Singleton (١٩٥٤ و ١٩٥٨) هما عملان مفيدان هنا أيضا. ويتضمن كتاب ديماراي Demaray (١٩٧٤ : ٥٢-٥٣) بعض الأفكار الثاقبة حول نظرة دانتي للعالم العربي التي تتطابق مع أفكاري الخاصة.

١٩- انظر فريسيرو ١٩٨٥ ودورلنج Durling ١٩٨١ . ومناقشة دورلنج لآراء فاريناتا الهرطقية تتلاحم مع مناقشتي الخاصة. إنها صورته من أن هذا هو قلب «ديس» الأسود، جزء من تحليله لجهنم بوصفها قابلة للتعريف باعتبار أعضاء الجسد - جسد الشيطان.

٢٠- «تستحوذ مسألة إنقاذ جويدو أو تخليده في جهنم على اهتمام دانتي. . وانشغال باله بها هو انشغال شديد جدا إلى درجة أنه يؤثر في كامل الخطة البنيوية *للكوميديا* (دورلنج ١٩٨١ : ٢٥) ؛ وانظر هامش رقم ٤٥ في هذا المصدر لتقف على مناقشة إضافية لهذا الموضوع.

٢١- لا يستبعد هذا الرأي، بطبيعة الحال، أنواعا أخرى من التأثير التحويري من قِبَل دانتي، أو انعكاسات إضافية في *الكوميديا* لمعرفته بكثير من النصوص التي كانت تترجَم وتدرّس. ويوجد في *الكوميديا*، بطبيعة الحال، كثير مما يعكس دمج الأنظمة الفلسفية التي كانت قد خرجت من عصر نهضة القرن الثاني عشر الميلادي، وثمة كثير من النصوص العربية والأندلسية الأصلية التي كانت تشق طريقها جيدا لتمتصها المسيحية (ولذلك لم يعد يشار إليها بطريقة واعية على أنها عربية أو أندلسية). انظر على وجه الخصوص كانترينو ١٩٦٨«أ»، لتقف على دراسة لوجهات النظر المتعلقة بالنور في *الجنة Paradiso* ومصادرها الفلسفية المختلطة. ومع ذلك، فهذا لا يعني، كما سأشير أدناه، أن موقف دانتي المنفعل في عمومه ربما يحجب ويلطف إلى حد كبيراستعمال هذه النصوص واستعمال إلهام هذه المعرفة والمصادر عندما لم تكن تشكل بعدُ جزءا من المنظومة الفلسفية التي كان دانتي مرتاحا لها. ولعل دانتي يمثل، من هذا الوجه، كغيره من الوجوه، مفترق الطرق في الامتصاص الأوروبي للعوامل العربية ورد الفعل عليها في العالم القروسطي. إن ما كان قد قُبل وامتُص أُلبس الآن قناعا مسيحيا، أعني أن مصادره لم يعد معترفا بها. أما ما كان ما يزال موسوما بوضوح على أنه عربي، أي ما لم يُمتص تماما أو ما كان غير قابل للامتصاص، فقد رفض. انظر تصريح بيكو ديلا ميراندولا البليغ لهذه الإشكالية الذي اقتبسناه في بداية الفصل الأول.



الفصل السادس

قراء آخرون وقراءات أخرى

«ينبغي لنا تذكر العمل الذي أنجزته *المدارس* العربية، وكذلك البحث الذي قامت به الأديرة الأسبانية؛ [وينبغي لنا] تذكر العمل الذي قامت به مدرسة المترجمين في طليطلة؛ والعمل الخصب والمتميز الذي أنجز في جامعاتنا؛ والعمل الذي قامت به شخصيات ذائعة الصيت أمثال ابن سينا، وابن رشد، والفونسو الحكيم، وريموندو لل، وموسى بن حانوك، وكثير من الأشخاص المتميزين الآخرين الذين تألقوا في القرن الثالث عشر الميلادي. إن هذا هو الوقت الذي يجب علينا أن نطالب فيه بجهودهم وإسهاماتهم وأن نستعيدها منه، وذلك بعد أن نكون قد قمنا بتحليل واضح ومحايد لأعمالهم وبعد أن نكون قد قمنا بمقارنة هذه مع المشهد الفكري العام لأوروبا في زمنهم. وسيتحتم علينا أن نمنحهم الفضل والأسبقية داخل الثقافة والحضارة الأوروبيتين، أعني فضل وأسبقية العمل العظيم الذي أنجزه أسبان القرن الثالث عشر الميلادي، الذي يعد بالنسبة لنا البداية الحقيقية لما سيسمى بعد مائتي سنة بعصر النهضة.»

Juan Fuertes Montalbán and Joaquín Gimeno-Besses, *El renacimiento español y el siglo XIII*

بوكاشيو هو على الأقل قارىء واحد لدانتي يبدي في إعادته كتابة أعمال دانتي وتفسيره إياها في *الأيام العشرة* افتتانا بالطبيعة المعقدة والإشكالية للصلات الأدبية والفلسفية بالعالم العربي الأوروبي، وبإدراك دانتي لها. وإنها لصدفة سعيدة أن يكون بعض أشهر الأعمال إثارة التي يجرى القيام بها حاليا في تراث بوكاشيو

البحثي في مجال صلاته التناصية مع *الكوميديا*.[(١)] ولكي نضيف إلى سياق ما قد تم إنجازه، لعل إدراكنا للعالم العربي ذي النفوذ، والخطير بالنسبة لدانتي، يساعدنا على إعادة تشكيل بعض هذه المناقشات. إن أول ما يتبادر إلى الذهن، على سبيل المثال، هو قصص من مثل القصة السابعة من اليوم السادس التي تشكل فيها مسائلُ استنكار دانتي لرشدية جويدو كفالكانتي موضوعا مركزيا، وكذلك مسألة التفسير ذاتها، التي يحوكها بوكاشيو في إعادته لرواية كيف فهمت ثلة من الفلورنسيين جويدو أو أساءت فهمه. وإشكالية التفسير ليست غائبة من قصة أخرى هي القصة التاسعة من اليوم الثامن، التي تعالج أيضا فيما يبدو رؤى معاصرة متعلقة بظواهر ثقافية ذات اشتقاق عربي. وهذه القصة هي إحدى قصص برونو Bruno وبوفلماكو Buffalmaco، وتتضمن ضروبا مختلفة من الشخصيات والتحيزات: الأطباء ومايكل سكوت وابن سينا، وهذا الأخير يتعذر على برونو النطق باسمه:

> «كنت البارحة في صحبة ملكة إنجلترا، ولأنني مللت منها قليلا أرسلت في طلب «جومدرا» *gumedra* جنكيز خان التتري. قال الطبيب: «ماهي الجومدرا؟ فأنا لا أفهم هذه الأسماء [الكلمات]». فقال برونو: «لست مستغربا ياسيدي، لأنني قد سمعت أن لا بركجراسو Porcograsso ولا فانشينا Vanncenna يتحدث عنهم. فأجاب الطبيب: «تعني أبقراط Hippocrates وابن سينا Avicenna !» فقال برونو: «من أين لي أن أعرف ! لا أستطيع فهم كلماتك [أسمائك] أكثر مما تستطيع أن تفهم كلماتي. غير أن «الجومدرا» تعني في لغة جنكيز خان العظيم تلك ما تعنيه كلمة إمبراطورة في لغتنا»

إن الثراء المحتمل لهذا النوع من البحث في *الأيام العشرة* ليس مقصورا على شروح بوكاشيو وتفسيراته لمعرفة دانتي وآرائه الخاصة المتعلقة بهذه القوى في ثقافتهما. إن معرفة واهتمام بوكاشيو الخاصين بجوانب متعددة من العالم العربي في أوروبا وكذلك في منطقته الأصلية (كما تصورها)، لهما أكثر شمولا إلى حد بعيد. ومواقفه هي أيضا – على الأقل في الظاهر وباعتبار قراءات معينة لقصصه – أشد انتقائية إلى حد كبير. وفي الواقع، فإن إحدى النتائج المحتملة التي نخرج بها

من قراءات مبدئية للقصتين المذكورتين آنفا سوف تكون تسخطا معينا من حكم دانتي المتسرع والجائر إلى حد ما على سكوت، وعلى كفالكانتي خاصة.

ففي الوقت الذي عُرفت فيه وقُبلت حقيقة أن عددا لا بأس به من مصادر بوكاشيو قد كانت «شرقية»، فإن تراث *الأيام العشرة* البحثي، مع كثرته الثرية ومع التنوع الكبير للآراء المطروحة فيه حول طبيعة النص وتفسيراته المعقولة، لم يتجاوز عادة هذه الدراسات المصادرية فيما يتعلق بالتأثير العربي. فهو، إجمالا، لم يسبر احتمال أن تكون مركزية العالم العربي الأوروبي وتجلياتها المتعددة متجسدة ومنعكسة في ذلك النص. وفي الحقيقة، فإن استخدام مصطلح «شرقي» ذاته يعمّي حتى طبيعة المصادر المتضمَنة في حالات معينة.

إن الأمر الأكثر دقة وصحة هو أن نتنبه إلى أن هذه النظائر قد كانت في حالات كثيرة أندلسية، أعني نصوصا يُعد كتاب *محاضرات العلماء* أشهر مصدر لها، بيد أنه ليس المصدر الوحيد. فهي تجسد وتمثل الانتقائية العجيبة للاشتقاق (اليهودي التقليدي، والاقتباسات العربية المحورة عن الهندية والشرق الأقصى، وشبه الجزيرى، وهلم جرا) ولتعددية المعنى (قصص مجونية في قالب تعليمي، على سبيل المثال) الواضحين خصوصا في عمل بطرس الفونسي.[٢] فلقد كتب بطرس الفونسي - وهو يهودي كان قد تلقى تعليمه في الثقافة العربية وكذلك في العبرية وتحول إلى الديانة المسيحية - *محاضراته* باللغة اللاتينية، واحتُفي به وبكتابه في جميع أنحاء أوروبا. غير أنه في الوقت الذي قد تكون فيه مادته السردية قد دخلت إلى الغرب تحت شعار تعليم جماعة المؤمنين المسيحيين، فمن الواضح أنها نتاج أسبانيا ذات الأديان الثلاثة وينبغي فهمها كذلك دون التباس. فلقد كانت تركيبتها عربية بشكل مميز، وبالنسبة للأوروبيين الآخرين فقد كانت من حيث الجوهر أندلسية.[٣]

إن من المضلل، في مثل هذا السياق، نسيان أن الأندلس والتبريز الثقافي العربي العام في أوروبا هما اللذان يقترنان مباشرة بنصوص من مثل هذه. فهي المصدر المباشر، ذلك المصدر الذي لفت انتباه بقية أوروبا إلى هذه القصص والذي سيقرن به كلُ الأوروبيين الآخرين مثل هذا المجموع - الأوروبيين الذين ربما

وجدوا، على العكس من الدارس الحديث، صعوبة بالغة في التمييز بين المصدر الفارسي والمصدر العربي في هذه النصوص، والذين لم يحسنوا التفريق، هذا إن فرقوا أصلا، بين التقاليد الدينية لابن ميمون وابن سينا.(٤)

إن إعادة تعديل منظوراتنا للعصر، عن طريق إجراء توسيع وتفصيل للنظرة التي رسمناها لدانتي، يمكنها في الحال إلقاء ضوء مختلف على جوانب معينة أخرى من *الأيام العشرة*. أما أن ثمة قصصا معينة من قصص *الأيام العشرة* مستمدة من التقاليد المتضمَّنة في *محاضرات العلماء* فهذه حقيقة معترف بها في حقلنا منذ زمن قديم قدَم عمل فوسلر Vossler. ومع ذلك، فإن ما هو غامض وغير مُدرك في تقييم هذه المَصادر، أو في تقييم الحضور العربي في أوروبا القروسطية بوصفه حضورا ظاهريا وعرضيا وهامشيا ومميزا بشكل خاص، هو اعتراف بوكاشيو الضمني بمركزية *محاضرات العلماء*، إحدى القضايا الجذابة خلال تلك الحقبة من تاريخ أوروبا الفكري والثقافي. ويمكننا فهم الأنماط الأكثر دقة وربما الأكثر فاعلية لحضور عربي أوروبي إن نحن أدركنا كثرة عدد الأنواع المختلفة من الظواهر التي اقترنت بعالم «فانشينا» مثل: سكوت، والأطباء، والعلوم العربية-الإغريقية، وفريدرك الثاني، والظرفيات «الشرقية» وهلم جرا.

لم يُلتفت بعدُ إلى أن نمطا معينا يقترح نفسه للقصة التاسعة من كل يوم. أعني القصة التي هي، بحسابات معينة، قصة مركزية، لأن حاكيها هو ممثل الملك أو الملكة في ذلك اليوم ولأنها آخر تلك القصص التي تُحكى حول الموضوع المقرر لليوم. وسيبدو من النظرة الأولى أن القصة مهتمة طوال عدد من الأيام بملمح ما أو بإشكالية ما أو بقصة ما متعلقة بطريقة أو بأخرى بالقوى الفكرية والثقافية العربية أو ذات الاشتقاق العربي. والأقصوصتان المشار إليهما آنفا تحددان لنا الطريق، وليس من قبيل الصدفة أن يعكس الاقتران بالرقم «تسعة» في حالة قصة كفالكانتي علمَ دانتي الخاص بمعاني الأرقام السحرية في *الجحيم*. فالهراطقة يُشاهَدون ويُعرَّفون أول وهلة في الأنشودة التاسعة نفسها، ويأتي المقطع الخاص بكفالكانتي (الأب) في الأنشودة العاشرة التي تحمل الرقم «تسعة» في *الجحيم* ذاته. إن مجرد التذكر السريع لظرفيات هذه القصص التواسع وقصصها وشخصياتها (والاشتغال بأشد

التحديدات أولية وابتذالا لما قد يشكل ما هو «عربي» في هذه القصص) ليكشف عن احتمال قوي بوجود منوال شائق: فالظرفيات في اليوم الأول في قبرص؛ وفي اليوم الثاني في الإسكندرية، وفي الخامس فريدرك والصقر، وهذه إشارة واضحة فيما يبدو إلى فريدرك الثاني (المشهور برسالته التي كتبها عن علم البيزرة)؛ وفي السادس كفالكانتي؛ وفي السابع ظرفيات إغريقية (لا ننسى أن المصادر المعاصرة للحصول على المعرفة الإغريقية كانت لا تزال تأتي عن طريق اللغة العربية، وكانت مقترنة بها)؛ وفي الثامن قصة برونو وبوفلماكو؛ وفي التاسع سليمان {الحكيم}؛ وفي العاشر صلاح الدين. إن ما نقترحه هنا، وهو مجرد اقتراح ليس إلا، هو أن منوالا محتملا قد يظهر من الإعادة البسيطة نسبيا لتركيز نظرتنا، منوالا مثيرا للاهتمام ومستحقا للسبر ومن المحتمل جدا أن يكون مجديا في فهمنا لهذا المؤلِّف الذي لا يقل ثراؤه الفني في تنوعه وتعدد فاعليته عن ثراء دانتي، بيد أنه المؤلف الذي تبدو أيدلوجيته ومقصديته في *الأيام العشرة* أكثر تذبذبا وإثارة للجدل من دانتي بكثير.

وأود أن أضيف اقتراحا أخيرا حول المنظور المعدّل تجاه بوكاشيو و *الأيام العشرة* يمكن أن تسهله معرفتنا الأوسع بالنصوص والتقاليد الأندلسية التي كان على علم بها وقبولُنا الأوسع لها. إن أحد أشد الملامح تميزا وغرابة لنصوص من مثل *محاضرات العلماء* وغيره من النصوص التي تنتمي إلى الجنس الأدبي نفسه هو أنها تصهر ملامح قد تبدو لبعضنا متباينة بصورة مثيرة، بل حتى متناقضة أو لا يمكن التوفيق بينها: قصة ماجنة فاضحة في سياق تعليمي صراحة. ومثل هذا الصهر هو وسيلة بلاغية لم تُفهم جذورها ونماذجها داخل التقاليد السامية فهما تاما ولم تسبر بالتأكيد سبرا استقصائيا. غير أن هذا الملمح أيضا يستدعي على الفور مقارنة مع نص مثل *الأيام العشرة*. ويمكن كل الإمكان القيام بهذا العمل المقارن - مبدئيا على الأقل - بمجرد افتراضنا أن مقارنة مثل هذه هي مقارنة مشروعة وتركنا المسائل الجينية خارج نطاق اهتمامنا الحالي.

أما من حيث التأكيد النقدي الحالي على كل من الأنماط السردية *للأيام العشرة* وتعقيداتها البنيوية الدالة، فإنه لا يمكن لحقل أوسع من النصوص المتشابهة

إلا أن ينتج نتائج أشد إقناعا ودلالة. ولأسباب نصية فقط، يبدو أن من المناسب تماما أنه ينبغي أن تكون نصوص من مثل نص بطرس الفونسي - ونصوص أخرى أقل شهرة منه في هذا السياق ولكنها محتملة الفائدة مثله، ويدخل ضمنها *ألف ليلة وليلة* - جزءا من هذا البحث المقارن المنظم للسردية في مجاميع القصة القروسطية، لا أن يُستشهد بها تفاريق فقط لإثبات أن قصة معزولة ما ربما تكون قد أُستعيرت وأُعيدت كتابتها. وبالنظر إلى شهرة نص بطرس الموثقة جيدا وإلى حقيقة أن ليس بالإمكان إنكار كون النص قد كان في متناول الأيدي، فإن الأمر سيبدو مدهشا إن لم يُستشهد *بالمحاضرات* في هذه المناقشات باستمرار. إن ما هو أشد أسرا ومن المحتمل أشد إيحاء هو احتمال أن إجراء مقارنة مع توظيف هذه النصوص للسردية المنظِّمة العامة بهدف تبليغ حكاية تبدو بطريقة أخرى غير أخلاقية أو كفرية داخل النموذج الأكبر (وجعلها تعليمية)، قد يضيف حقا مصداقية ودعما لفكرة ما تزال ثورية و (للبعض) فظيعة مؤداها أن بوكاشيو قد كان أساسا كاتبا مسيحيا، وأن *الأيام العشرة* هي كتاب أخلاقي مسيحي دروسه واضحة للقراء المدققين، مثلما كان كتاب *المحاضرات* تماما، وكما يجب أن يكون قراؤه قد تصوره تماما.(٥)

أما احتمال أن يكون نموذجه أو نماذجه في مثل هذا التصور السردي، أعني طريقته في النظر إلى نص ما وإلى الطرق التي قد يحقق من خلالها هدفا تعليميا مسيحيا، نماذج عربية أو عبرية نوعا ما من حيث الإلهام أو المثال المحتذى، فهو احتمال سيبدو للبعض دون شك أكثر غرابة. ولكن هل هو غريب أو ناب أكثر من غرابة أو نبو احتمال أن يكون دانتي قد اعتمد على المصادر الفلكية العربية-اليهودية في تشكيلاته للزمن والنجوم في ظرفيات *الكوميديا*؟ وإذا كان بوكاشيو قد أبدى قدرا يسيرا من التقزز في استعماله الخاص لنصوص من العالم الآخر وفي تقديره إياها، فلماذا ينبغي علينا نحن اتباعه؟ فلقد عرف، على سبيل المثال، فيبوناشي (الذي يعد اسمه الخاص «fi (glio) Bonacci» وكذلك تعليمه نسخة من أسلوب التسمية الاصطلاحي العربي بـ«ابن»، وعرف ذلك الضرب من العمل الرياضي والطبي الذي كان قد ترجمه أمثال «أستاذ الفنون السحرية العظيم» مايكل سكوت.

وأعتقد أنه لم يتوقع من قرائه الفطنين أن يلعبوا دور برونو ويخطئوا في نطق اسم ابن سينا، أن يتجاهلوا من كان وماذا كان يعني في أوروبا في القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر الميلادية.

إن هذا ليس إلا سبيلا واحدا من السبل المستقبلية العديدة التي يمكن أن نسلكها طلبا للتفسيرات المجدَّدَة وللبحث الجديد وللمنظورات المعدلة وللمناهج التعليمة المنقحة للمتخصصين في الدراسات القروسطية التي يتضمنها وييسرها هذا التعابث بوجهة نظرنا حول القرون الوسطى. وربما كان من المناسب، في الختام، أن نقترح بإيجاز ما هي بعض هذه المجالات. وكثير منها قد تمت الإشارة إليه، غير أنه ربما كان من المفيد إعادة ذكرها في هذا الموضع.

إن القضايا النظرية لتعرض هنا وهي في حاجة إلى مزيد من التوضيح والمناقشة، وذلك بسبب أن هذا هو أحد مقتضيات الدراسات الأدبية المعاصرة - وهي مقتضيات معقولة بقدر كاف من نواحٍ عديدة - هذا من ناحية، وبسبب الإشكاليات الخاصة التي تكتنف هذا المجال من ناحية أخرى. ربما يقال إنه قد كان من الممكن في هذا السياق سبر بعض هذه المسائل النظرية نفسها سبرا مثمرا. فالقضايا ذات الأهمية الفورية القصوى مثل قضية تأثيرات أيدلوجية الناقد أو القارىء وكيف تؤثر على قراءته لنص ما وعلى كتابته اللاحقة للتاريخ الأدبي، تطرح نفسها على الفور وهي مركزية بالنسبة لاهتماماتنا. لقد نوقشت هذه الإشكاليات في الفصول المتقدمة، ولكنها أبعد من أن تكون قد استنفدت حقها من النقاش. لقد ركزت مناقشاتُ هذه القضايا النظرية عموما على جوانب من جوانب العصر الحديث بدت لكثير من الدارسين أشد تعقيدا سيكلوجيا وأيدلوجيا، بيد أنه ينبغي أن يكون الأمر واضحا حول أن إشكاليات علم التاريخ التي يجعلها طرح هذه الأسئلة محط الانتباه ليست بأقل خطورة ولا بأقل تعقيدا وسحرا، عندما نتعامل مع القرن الثاني عشر الميلادي منها عندما نتعامل مع القرن العشرين. إن الثقة بالنفس التي غالبا ما سيطرت على تفكيرنا حول العصر القروسطي والتي غالبا ما ولدت فينا فرضية بساطته النسبية لهي بحق ثقة في طريقها إلى أن تقتلع من جذورها. وأعتقد

أن مناقشة تعقيد المكوِّن العربي في أوروبا في ذلك الوقت هي جزء جوهري من الإصلاح الذي يقوم به الدارسون حاليا.

إن هذا النوع من الدراسة يتضمن وينتج مباشرة قضايا نظرية أخرى متعلقة بهذا الصدد - قضايا العلاقة بين التاريخ والنص، على سبيل المثال، والإشكالية المفهوماتية المرادفة لها لتحديد أين يوجد المعنى، هل هو شيء يخلقة الكتّاب ويعبرون عنه، أو شيء يستقبله القراء ويعيدون تقريبا خلقه، أو هل يكون أكثر احتمالا أن يكون تعايشا معقدا بين الاثنين. وكما هو الحال مع مسألة أيدلوجية القارىء/ الناقد، فإن هذه القضايا لا يمكن أن يستمر تجاهلها، كما تجوهلت عموما في الماضي، فيما يتعلق بأجزاء مهمة من علم التاريخ الأدبي القروسطي. فمن الواضح أن تصورات النصوص العربية ومفهوم القوى الثقافية العربية لأوروبا القروسطية قد كانت مهمة بالنسبة لإشكالية تلقي الأوروبيين الآخرين لها، في ذلك الوقت وفي هذا الوقت على حد سواء. وربما تقدم القضية المطروحة هنا القائلة بأن منظور القرن الثاني عشر الميلادي قد كان مختلفا تماما عن المنظور الذي تُبني في القرن العشرين، مثالا على مدى تأثير هذه التصورات في تشكيل وجهات النظر العامة. وإذا كانت هذه القضية تبين أن تصورا أو مفهوما ما نتمسك به للتاريخ هو محدِّد قوي للمعنى المتصوّر بالدرجة التي يبدو أنه عليها، فقد يتبين أنها مثال ليس بأقل لفتا للانتباه على كيف أن المعنى المقرر يتبدل مع تبدلات المنظور التاريخي بشكل متلازم.

إن تاريخ التراث البحثي الأدبي القروسطي طوال القرن الماضي أو ما يقاربه والتلقي الذي يتضمنه للمقترحات التي قُدمت حول أهمية العالم العربي في ذلك السياق ينبغي أن يقنعانا بضرورة معالجة هذه المسائل عند الشروع في هذا النوع من العمل التنقيحي. إن القضية ليست فقط قضية أن المسائل المثارة هي مسائل ذات أهمية مباشرة ومشروعة في محاولة تقرير أن فصلا كاملا من التاريخ الأدبي والفكري الأوروبي قد أُسيء تقديمه أو أُسيئت كتابته إلى حد ما. وهي أقل حتى من أن تكون قضية الزي السائد الداعي إلى أن نكون محيطين بهذه القضايا النقدية ومثيرين لها. إن الحاجة الرئيسة لإثارتها تنبع من حقيقة أنها إذا لم تُعالج أولا وقبل

كل شيء، إذا لم يقرر المرء صحة بعض المقاربات والفرضيات، فإن احتمال تجاهل هذا النوع المخصوص من العمل هو احتمال عال بصورة استثنائية. فالمتخصص في الدراسات القروسطية الذي يقتنع، لأي سبب من الأسباب، بصحة هذه الرؤية المختلفة للعصور الوسطى يجب عليه أن يورد فرضياته العملية وقواعده الإجرائية، وهو واجب أعظم بكثير من الواجب الذي يقع على عاتق زملائه. إن تقرير خواطر محتملة للتناص وللصلة بين التاريخ والنص ما هو إلا مجرد رفاهية للدارس الذي يدّعي، مثلا، بأن برونيتو لاتيني في أنشودة الملوطين هو انعكاس لاعتقاد دانتي بأن برونيتو قد كان ملوطا أو بأن عمل برونيتو *الكنز* يضاهي من بعض الوجوه *رواية الوردة*. ولكنه ضرورة للناقد الذي يفهم اللواط على أنه مجاز لغوي إلى غواية برونيتو التي جلبها له اعتقاده الراسخ العقيم في المذهب العقلاني intellectualism المعرِّب، أو يفهم *الكنز* على أنه مستلهم من ذلك الضرب من النصوص التي تُرجمت ثم هيئت مجددا في مركز الفونسو الحكيم الطليطلي وأصبحت معروفة ليس في طليطلة فحسب، بل في الواقع في كل زاوية من زوايا أوروبا المتحدثة بالرومانثية التي اعتز فيها العلم. إن مثل هذا المتطلب ساري المفعول على نحو خاص إذا ما أراد الدارس أن يقرأ الدانتيون العاديون ودارسو عمل برونيتو عمله ويأخذوه بعين الاعتبار كما ينبغي.

وإذا ما وجد أن التفسيرات الخلاقة لهذه الفترة من التاريخ هي تفسيرات معقولة، فسوف تُفتح عندئذ سبل عديدة لبحث جديد وتفسيرات أدبية جديدة. إن توسيع حقل نصوصنا الخلفية لكي يشتمل على تلك النصوص التي كانت تنتجها وتنشرها الأندلس وحلفاؤها (في بعض الحالات بلاطات مسيحية جدا) سوف يقود بالتأكيد إلى إنجاز عمل جيني ومقارن أكثر وعدا وإثمارا. وفي كثير من الحالات، فإن مثل هذا التوسيع في المنظورات قد يلقي مزيدا من الضوء على طبيعة وبنية مجموعة متنوعة من النصوص التي سقطت عموما على جانبي الطريق أو صُنفت على أنها «نسيج وحدها.»

إن نصا شعريا موسوعيا مثل *الكنز* لبرونيتو لاتيني أو *كتاب العالم* لفازيو دلي أوبرتي، على سبيل المثال، ليمتلك صلات قرابة بنيوية مع نصوص موسوعية

مستلهمة كثيرا جدا من التقاليد العربية التي دُرست وحوكيت في طليطلة في عهد الفونسو. واحتمال أن تكون هذه الأجناس الأدبية قد حُورت وتُمثلت فيما بعد في تقاليد غير عربية (النظام الوزني «ترسا ريما»(*) terza rima في نص فازيو بصورة لافتة للانتباه) احتمال رائع. إن تعددية الأشكال والصهر المعقدين لتقاليد مختلفة توحي بها هذه الاحتمالات ربما كانا في النهاية علامة فارقة على التزاوج المتين الذي تم بين معايير ثقافية كانت في البداية مختلفة جدا في أوروبا القروسطية.

وحتى الأعمال ذات المكانة الأجناسية الخاصة التي كثيرا ما تُدرس، مثل الجنس الأدبي الذي يمزج بين النثر والشعر، على سبيل المثال، والتي تمثلها *الحياة الجديدة* و *أوكاسين و نيكوليت*، فإنها سوف تستفيد من مقارنتها بنصوص عادة ما حجبت عن دراستهما في الماضي. إن الاستشهاد بكتاب *طوق الحمامة* لابن حزم، على سبيل المثال، في دراسة أي منهما سيكون من شأنه أن يلفت الانتباه إلى نص وثيق الصلة بهما، ليس عن طريق بنيته الأجناسية البسيطة نسبيا فحسب بل عن طرق أخرى أيضا. فكتاب ابن حزم هو أيضا، مثل *الحياة الجديدة* تحر في طبيعة الحب، وهو كتاب يعارض حب التقاليد الرفيعة بحب «طيب». وليس الأمر بأقل صحة فيما يتعلق بقصة *أوكاسين نيكوليت* التي يُقابل فيها ويحاذى، بطريقة خيالية وليس بطريقة استطرادية، بين نظريات مختلفة للحب.

علاوة على ذلك، فإن احتمالاتنا التفسيرية، فيما يتعلق بالنص الفرنسي القديم، ستُثرَى ليس عن طريق هذا التوسيع لآفاقنا النصية فحسب بل ستثرى حتى بدرجة أكبر عن طريق حيازتنا لفكرة أكثر دقة وتعقيدا حول ماهية الصورة المعاصرة للآخر المتفوق التي يحتمل أن تكون قد وجدت من المنظور اللاتيني المسيحي

---

* «الترسا ريما» هو المقطع الشعري الثلاثي الأبيات الذي ابتدعه دانتي لنظم *الكوميديا الإلهية* ويلاحظ أن كل بيت منها مكون من أحد عشر مقطعا. وتلتزم المقاطع النمط الآتي في القافية: ا - ب - ا/ جـ - د - جـ/ جـ - د - جـ/ وهكذا في بقية المقاطع ما عدا المقطع الأخير في النشيد فإنه يتكون من ثلاثة أبيات، يضاف إليها رابع يتحد مع الثالث في القافية على النحو الآتي: هـ - و - هـ/ هـ. وقد أخذ بهذا النمط في كثير من القصائد الأوروبية بعد *الكوميديا الإلهية* (وهبة، ٥٦٥-٥٦٦) [المترجم].

للعصور الوسطى. فقصة *أوكاسين و نيكوليت* هي نص يحاذي عنوانه ذاته العالمين ويقابل بينهما: أوكاسين الذي قُصد بوضوح أن يبدو اسمه عربيا، ونيكوليت التي هي في الحقيقة بنت «ملك قرطاجنة» المفقودة منذ زمن طويل، والتي تحمل اسما فرنسيا تقليديا. ويتضمن هذا العمل، الذي هو زاخر بالصور العربية وبأسلوب التسمية العربي، تصويرا عاما للعالم العربي عندما يحكي قصة هي في جوهرها وصفتها جزء من تقاليد القصة السامية مثل قصة *فلوار وبلانشفلوار* *Floire et Blanchefloire* القريبة منها.

والاحتمالات الأخرى المشابهة وفيرة ومتعددة تعددا يحول دون سردها هنا. بيد أنه ينبغي ذكر احتمال آخر لأنه يقع نوعا ما خارج نطاق الدراسات الأدبية المألوف، هذا على الرغم من أنه مع ذلك واحد من أكثر الاحتمالات لفتا للانتباه ومن الممكن أن يكون من أشدها أهمية. إنه يقع في حقل الفلسفة اللغوية، وليس في حقل الأدب في حد ذاته، ولكنه تيار فكري قلما كان منفصلا عن تلك التيارات التي أسرت لب كتّاب القصة في الفترة القروسطية، والتي تلاحمت في بعض الحالات مع أعمالهم ذاتها. إن تاريخ الفلسفة اللغوية هو حقل جديد وأرض غير معروفة تقريبا، خاصة تاريخ الفلسفة اللغوية في الفترة القروسطية. بيد أن دراسات حديثة كتبها عدد قليل من الدارسين، من علماء اللغة أساسا، الذين اتخذوا من هذا الحقل حقلهم البحثي، قد كشفت النقاب عن وجود مدرسة ثورية لنظرية اللغة بدأت في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي وبداية القرن الثاني عشر ومثلت أول محاولة ناجحة في تاريخ أوروبا الغربية لصياغة نظرية موحدة تماما للغة. (٦)

لقد زعم مؤرخ جليل للنحو (علم اللغة) القروسطي بأن التطورات الحاصلة في النظرية النحوية في فترة ما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين تمتلك كل العلامات الفارقة لثورة كوهينية(*) Kuhnian، بيد أنه لا يمكن توثيقها أو تعليلها بشكل كامل، لأن المؤرخين اللغويين المشتغلين بالإشكالية لا يملكون «نصوصا صالحة للاستعمال من الكتابة النحوية التي كتبت في الفترة من سنة ١١٠٠م إلى سنة

---

* نسبة إلى أستاذ الفلسفة الجامعي الأمريكي توماس كوهن (١٩٢٢-   م) [المترجم].

١٢٦٠» (بورسيل-هول Bursill-Hall ١٩٧٥ : ١٨١). فقد ظهرت المقاربة الجديدة بصورة كاملة التطور فيما يبدو بعد سنة ١٢٦٠م، في كتابات بعض النحويين القروسطيين في أماكن متعددة من أوروبا، بما فيها جامعتا باريس وبولونيا. لقد افترض المؤرخون اللغويون في تحليلهم لهذه الثورة المثيرة - التي يظهر فيها فجأة النحاة الصيغيون modistae وعلم النحو الصيغي modal grammar من مكان مجهول في الظاهر، في أوروبا القرن الثاني عشر الميلادي - بأن إعادة اكتشاف الجسد الكامل لعمل أرسطو في المنطق هو أشد التأثيرات الفكرية احتمالا. غير أنه ربما كان من الأفضل هنا أن نستمع إلى رواية الخبير بهذه الظاهرة:

على الرغم من أن تأثير العالم الإغريقي لم يكن مجهولا تماما في هذه الفترة [أي العصور الوسطى]. . . فلقد كان الدمج الأوفر لكامل مبادىء البحث العلمي الفلسفي الأرسطي هو الذي كان من شأنه أن ينتج ما يشار إليه غالبا «بنهضة القرن الثاني عشر الميلادي». فالقرن الثاني عشر كان فترة أكثر ما تميزت به هو كونها فترة تمثُّل، بيد أن القدر الأعظم من أعمال أرسطو قد كان، بحلول العام ١٢٠٠م، متاحا في الترجمة اللاتينية. وشهد القرن الثالث عشر الميلادي استيعابا كاملا للفلسفة والمنطق الأرسطيين وكذلك لعمل شراحه العرب في تدريس الآداب الثلاثة؛ وسيكون من شأن هذا، أكثر من أي عامل آخر، أن يشرح الاختلافات في التفكير النحوي الذي يميز العصر. وتفاصيل «غزو» أرسطو لمدارس شمال أوروبا مشار إليه في عدد من الدراسات. وكانت نتيجة الروح الجديدة، فيما يتعلق بالنحو، هي أن المؤلفين الكلاسيكيين قد كانوا بحلول العام ١٢١٥م غائبين من جامعة باريس ولم يعد النحو مرتبطا بالدراسات الأدبية بل أصبح، عوضا عن ذلك، حقلا فكريا وفلسفيا ونظريا.

(Bursill-Hall 1975: 198)

إنه لأمر مفزع أن نقرأ فيما بعد في المقال نفسه إنكارا صريحا لأي صلة بين هذه الظاهرة الجديدة وبين المصادر المتعلقة بالفلسفة اللغوية العربية والعبرية. وفي المقابل، فإن النص المقتبس آنفا وكثيرا من الملاحظات الأخرى التي أوردها المؤلف حول البيئة التاريخية لهذه الثورة في الفكر لتستجدي في الواقع مثل هذه المقارنة.

وكما هو الحال في كثير من المناقشات المماثلة للثورات داخل نهضة القرن الثاني عشر الميلادي، فإن ثمة تعتيما على مكان أصل «الغزو» عن طريق التعريض بمصدر الفكر الثوري ووجهته، ومن الجوهري أن نوضح مرة أخرى أن الترجمات، وكذلك الشروح ذات الصلة (التي يقر المؤرخ هنا بأنها أيضا قد استوعبت وكانت إلى حد بعيد جزءا من الجيشان الثقافي) قد كانت جزءا لا يتجزأ من التقاليد العربية الراسخة لدراسة أرسطو كما عرفه العرب ولترجمة أعماله وشرحها. وفي لحظة إعادة الاكتشاف هذه والجيشان الناجم عنها، فإن هذا أيضا قد كان هو أرسطو الذي عرفه الغرب وعرف معانيه، أرسطو حسب التقاليد العربية. إن الحقيقة المذكرة بالحاجة الماسة إلى إجراء عمل إضافي هي حقيقة أنه لا يمكن اطراح تأثير الفلسفة اللغوية العربية والعبرية بسهولة، لأنها ستصبح جزءا أساسيا من تقاليد الشروح على أرسطو بل حتى من تقاليد ترجمته. إن افتراض وجود فصل بين فلسفة اللغة وبين الفلسفة الأخرى لهو إساءة فهم لتكافل هذه الدراسات في تقاليد العلوم العربية. إضافة إلى ذلك - وهذا سينتفع بالتأكيد من إجراء فحص دقيق إضافي - فإن كثيرا من الملامح «الثورية» الرئيسة هي حجر الزاوية الأساسي للفلسفة اللغوية القروسطية التي سوف تكون قوام الترجمات والشروح التي صنعت على أرسطو وأفلاطون، أو حتى على الفلاسفة الآخرين، لهذا الأمر.

إن أحد مبادىء النحاة الصيغيين، على سبيل المثال، هو الاعتقاد بأن علم النحو يرتكز في أساسه على الواقع وأن اللغة تعكس الواقع الذي تقوم عليه ظواهر العالم المادي. وهذه خصيصة لكثير من الفلسفة اللغوية العربية، وهي فلسفة لغوية فصّلها كتّابٌ كانوا أبعد من أن يكونوا غير معروفين في أوروبا - الغزالي وابن حزم الأندلسي، ويكفي لذلك ذكر اثنين منهم. وكذلك كانت أيضا نظرية العوامل التي طورها النحاة الصيغيون بوصفها جزءا من تحليلهم للغة، وهي مفهوم مجرد معقد للكيفية التي تكون فيها كلمة واحدة (قد لا تكون حتى جزءا من الملفوظ) قادرة على أن تحكم كلمة أخرى وبقية الجملة. وبالمناسبة، فإن هذا المفهوم هو مفهوم للتحليل النحوي الذي لم يكن ثوريا من حيث الأفكار اللاتينية الرومانثية في القرن الثاني

عشر الميلادي حول الكيفية التي تعمل بها اللغة فحسب، بل هو أيضا ثوري بطريقة محيرة بالنسبة لمتحدثي الإنجليزية أو اللغات الرومانثية الذين يتعلمون العربية في وقتنا الحاضر. وكم من دارس للعربية قد عذبه هذا المفهوم لأنه غريب جدا عن أي صيغة من صيغ التحليل اللغوي المعروفة في التقاليد النحوية اللاتينية والرومانثية التي تعلمنا فيها. لقد كانت الثورة الصيغية، في الواقع، إخفاقا إلى حد بعيد.

غير أنه متى ما رفع حجاب المصطلح ذي الصبغة الإغريقية المسيحية، فإن الاقتران المتكرر لأعظم فترة ازدهار وتأثير للأندلس مع ما سماه هاسكنس نهضة القرن الثاني عشر الميلادي سيصبح حضورا مطبقا. ويتبلور هذا التصورعندما تظهرالثورات الصغيرة المصاحبة المدرجة ضمن المسمى بوصفها مستمدة في الغالب من معرفة العالم الأندلسي الأرحب وتأثيره أو ذات صلة به في هذه المرحلة الحاسمة من التاريخ الأوروبي.(٧) إن قناعتنا لتزداد، ونحن نتمثل نتفا من المعلومات تُركت في السابق معزولة، بأنه لا يمكن فهم هذه النهضة، مع كل الأهمية التي ستكون لها فيما بعد في تطور الملامح الأدبية والفكرية الأوروبية، فهما تاما إلا بوصفها رد فعل على التأثير التفجري للعالم العربي الأوروبي وامتصاصا له، ذلك العالم الذي كانت - حقا - إنجازاته ومجده قد بلغا حينئذ أوجيهما.

ولكي نواصل سبرنا، ولكي نوسع مداركنا حول لحظات هذا التأثير وحالاته، فسيكون من المفيد ملءالفجوات (غالبا بحقائق وطرائف معروفة سلفا لدى الآخرين) التي تقع في تصوراتنا لمراكز النهضة والجيشان الثقافيين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. فبالإضافة إلى تلك السيناريوهات scenarios التي أوجزتها في الفصل الثاني، ثمة دون شك سيناريوهات أخرى يمكن أيضا توضيحها. وإذا ما أخذنا مثالا واحدا فحسب، فسيكون من المهم أن نضيف إلى المعرفة المعتبرة التي كنا قد حصلنا عليها حول الأثر الأدبي لبلاطات بنات إلينور الإقيطانية معلومات حول الظواهر ذات الأصول غير اللاتينية التي كانت منتشرة في كل أنحاء أوروبا خلال الفترة نفسها، أعني أن نسبر الصلات التي كانت قائمة بين المفكرين من أمثال أندرياس كابلانوس وزملائه، الذين كانوا قد بدأوا لتوهم

يجدون متعة في تفتح مدارس فكرية جديدة كل الجدة. إن ما سيكون أيضا آسرا للب هو أن نتأمل المدى الذي لم يكن يشكل فيه نص مثل *محاضرات العلماء* موضع اهتمام فحسب بل كان كذلك العالم المبهر والخلاب الذي يقع خلفه. حقا، لقد كانت الأندلس عالما مبهرا، عصرا ذهبيا، كما أشار عدد من الدارسين، ليس لما هو عربي فحسب بل لما هو يهودي أيضا. إن أي مناقشة لبطرس الفونسي ولطبيعة نصه وأثره لتذكّر بالحاجة إلى مزيد من النقاش للثقافة والحركات الفكرية اليهودية في القرون الوسطى، خاصة وأنها قد كانت تشكل جزءا جوهريا جدا من الثقافة الأندلسية وتأثيرها اللاحق على بقية أوروبا. ومن بين القضايا العديدة التي لم نرد على أن ألمحنا إليها في هذه الدراسة، فإن التجاهل النسبي لهذه القضية هو أشد فداحة.[٨] إنه نتيجة تصور لأوروبا مشابه ومقيد أيدلوجيا، يسفر عن تدريب لمتخصصين في الدراسات القروسطية يمكن أن تكون معرفتهم بتلك التقاليد المخصوصة محدودة جدا أو حتى غائبة تماما، وإنه بالتأكيد ليس بأقل حاجة إلى التنقيح.

إن جزءا من تصورنا لقرون وسطى مختلفة يمس بالضرورة الدور الذي لعبه اليهود والتقاليد العبرية في عالم أوروبي مختلف جدا عن عالمنا الخاص. لقد كان أحد الجوانب الجوهرية لذلك الدور هو أن مصيري الثقافتين الساميتين قد كانا إلى حد بعيد مترابطين ومقترنين ببعضهما، غالبا إلى حد الخلط بينهما. وأسباب ذلك الاقتران متعددة ولا يمكن التوفر عليها هنا، بيد أن من الجوهري تذكر المناقشة الأكثر إسهابا للسلالات الثقافية والفكرية المتعددة التي انضوت تحت المسمى والمفهوم الأوسعين لما كان عربيا في الفترة القروسطية. وبطبيعة الحال، فإن مثل هذا المفهوم لم يكن مقتصرا، خاصة هنا، على ما كان إسلاميا.

لقد كتب مؤرخو اليهودية عن ازدهار الثقافة اليهودية في الأندلس بإسهاب شديد، وعادة ما يقرن ذلك الازدهار بالعصر الذهبي لتلك الثقافة. ومن وجوه عدة، سار ازدهار الثقافة اليهودية جنبا إلى جنب مع مجد الثقافة العربية، خاصة الثقافة العربية العلمانية. لقد كان كل من أوجي الثقافتين ناجما، إلى حد بعيد، من تحررية واحدة وتسامح واحد، وسيدمرهما في نهاية الأمر تعصب واحد. لقد كتب

ابن رشد وابن ميمون كلاهما بالعربية لأنها كانت لغة المكانة المرموقة بصورة مهيمنة جدا، وعلى الرغم من أنهما ربما كانا قد صُنفا في الأجزاء غير العربية من أوروبا التي تلقت عملهما على أنهما مسلم ويهودي على التوالي، فإنهما غالبا ما نظر إليهما على أنهما مرتبطان ببعضهما ارتباط أندلسيين - بوصفهما مبشرين بتيارات فلسفية وفكرية جديدة، معلمين للغة وثقافات عالم من الثراءات الجمة - أكثر مما نظر إليهما على أنهما منفصلان عن طريق عقيدة دينية ما. وعلى أية حال، فإن كلا دينيهما لم يكن المسيحية، ولم يكن أي تفريق آخر أو تفريق أكثر تنويرا من ذلك شيئا معهودا أو ضروريا. فسيقرأ فريدرك الثاني كليهما ويستعملهما ويترجمهما بنهم وإكبار لمصلحة الآخرين ولتنوير بقية أوروبا. وسوف يعاني كلا الأسبانيين من جراء طردهما من موطنهما الحبيب خلال سنوات من بعضهما، ضحيتين لويلات السنية الإسلامية التي كانت قد اجتاحت الأرض. وأخيرا، قامت القوى المسيحية التي لا تقل بطشا وتعصبا بطرد السلالة الخاصة بكل واحد منهما (أو ما تبقى منها)[٩] أو إجبارها على اعتناق المسيحية، وذلك بعد النصر الذي يُعد العام ١٤٩٢م رمزا ملازما له.

سيظل ابن رشد وابن ميمون مرتبطين ببعضهما بنفس الدرجة بعد ذلك في التاريخ. ومن حيث هما أسبانيان فقد حرمهما الأسبان المتأخرون، الذين كانت المسيحية بالنسبة لهم مستلزما للجنسية حتى بشكل استعادي، حقهما المكتسب وجنسيتهما. ومع أنهما قد كانا نجمين متألقين منيرين في حياتهما الخاصة وفي أزمنة أوروبا وحوادثها لسنوات عديدة قادمة، فقد تجوهلا في نهاية الأمر أو تنوسيا (أو أسيء نطق اسميهما) وذلك لأنهما لم يوافقا المعايير المعترف بها رسميا لعمود نسبنا الأوروبي المرموق، وهو على العموم نسب يشبه في نقائه من اليهود والعرب النقاء الذي حاولت أسبانيا أن تكون عليه في القرن السادس عشر الميلادي. إن إعادتهما ليحتلا مكانة بارزة في فهمنا للتاريخ الثقافي والفكري القروسطي ستجعلهما متلازمين.

إن هذه الملاحظات لتقودنا إلى السؤال التالي: لماذا كان ينبغي على فحصنا للدور الذي لعبته الأندلس في صنع أوروبا من القرن الثاني عشر الميلادي إلى القرن

الرابع عشر أن يتجاهل أسبانيا نفسها بصورة جد بارزة للعيان، أو أن يستدعيها بصورة موجزة وعابرة فقط. لقد أشارت هذه الدراسة إلى الأندلس وبقية أسبانيا التي كانت مرتبطة بها بطرق عديدة جدا، بوصفها واحدة من مراكز أوروبا القروسطية، وفي بعض الأوقات مركزها الرئيس. بيد أنني قد تجنبت بشكل عام تلك الدوامة، بؤرة زوبعة نهضة القرن الثاني عشر الميلادي تلك، وأجملت فقط رسم الصورة الأشد أولية للملامح والخصائص التي جعلتها جد مدهشة ومثيرة للجدل بالنسبة لبقية أوروبا، طليعية من وجوه جد عديدة. وبالنظر إلى المخزون الضخم للأسئلة التي يتوجب متابعتها نتيجة للتحول الطارىء في تركيزنا، فلن يكون ثمة في الواقع نهاية للتنقيحات في منهج تدريس الأدب «الأسباني» خاصة أدب القرون الوسطى، والإضافات عليه. ومع ذلك، فقد تجاوزنا هنا هذا الجانب من عملنا بصمت إلى حد بعيد.

ثمة سببان لهذا الحذف. أولهما هو أن جزءا من العمل في هذا المجال، الجزء المتعلق بالخلفية {التاريخية} بالتأكيد، قد قام به دارسون آخرون. فلقد قُدِّم كثير من المقترحات المنطقية والجلية. ورسمت الصور المغرية لقرطبة ومكتبتها، وعلومها وأغانيها. واقترح الدارسون الفرضيات الرائعة حول أسبانيا بوصفها مزيجا ثقافيا فريدا، غنية ليس في تجميع الملامح المتنوعة للعوالم المسيحية والإسلامية واليهودية فحسب، بل في التأليف فيما بينها. فليس ثمة نقص في الكتب والأبحاث والمصنفات التي تقدم، كل من منظوره الخاص، ما يفوق الأسس الكافية لتصوير عالم أعطى من نفسه للآخرين بسخاء ثم انتهى من الوجود بعد ذلك.

بيد أن التناقض يكمن في أننا نجد هنا - في هذا الموطن الذي يوجد فيه أعظم الثراءات، أكثر الاحتمالات وعدا، أكثر المعلومات - أن الفصل بين العالم العربي والعالم اللاتيني الرومانثي هو غالبا فصل واضح جدا وضوحه في المواطن الأخرى، وأن الاشمئزاز من «التأثيرات» السامية المتعارف عليها والانتقاص من شأنها هما في الغالب أشد قوة. إن فرضيات هذه الدراسة تدل ضمنا بوضوح على أنه يجب علينا في دراستنا لبقية أوروبا ولمؤلفين من أمثال وليم الأقيطاني ودانتي أن

نأخذ في الحسبان عالم الأندلس وذريتها وجواريها (طليطلة وبلرم، على سبيل المثال)، وذلك بسبب أن حضورها قد كان - لحسن الحظ أو لسوئه - حضورا مهيبا ومحتوما. ولا يمكن للمعنى المتضمن هنا إلا أن يكون قويا بهذا الحد، أعني أنه يجب أن ننظر إلى أسبانيا ذاتها وأن ندرسها من مثل هذا المنظور. وهذه النظرة لأسبانيا، التي كانت فيها الأندلس وثقافتها ذات أهمية قصوى بالنسبة لبقية شبه الجزيرة، ستكون بدورها عنصرا ضروريا لإعادة تقييمنا الأوروبي الأوسع، بل ستكون في الواقع أساسه بالذات.

ولا مناص من أن دور الأندلس في تشكيل كل شيء آخر في أسبانيا - من «أول» رائعة أدبية لها، *أنشودة السيد*، إلى تصور قشتالة الخاص لنفسها وللغتها الأدبية - يجب أن يكون وثيق الصلة بمثل هذه الأبحاث. ومن كل السبل المقترحة هنا لمزيد من السبر والتنقيح، فإن هذا السبيل هو أكثرها إقناعا ويمكن أن يكون أكثرها جدوى. وحقيقة أنني قد استعملت في هذه الدراسة أكثر من مرة مصطلحي «أندلسي» و «أسباني» بوصفهما في الواقع مترادفين تعكس مدى ارتباطهما ببعض، من وجهة نظري ومن وجهة نظر الآخرين. فهل الترجمة الطليطلية لنص عربي ترجمة أسبانية أم أندلسية؟ وأليس من الأولى أن نشير إلى النظام العددي المجوّد في الأندلس، الذي نسميه بالنظام العربي، على أنه أسباني أو أندلسي؟ ومن هم «المدجنون» Mudejares و «المورسكيون» Moriscos و«المستعربون» Mozarabs و«المولدون» Muladíes؟(١٠) وما هي الأغاني العربية التي غنيت لشعراء التروبادور في البلاطات القطالونية؟ وأين الخط الفاصل بين الأندلس وأسبانيا في عالم حدوده الثقافية غامضة جدا؟

بيد أن هذه الإشكالية تثير السبب الثاني الذي تجاوزنا من أجله هذه المنطقة البحثية وركزنا على الدور الأوروبي الأوسع الذي لعبته أسبانيا، وهو في مجمله دور ليس بأقل تناقضا. لقد رغب كثير من الأسبان، وتبعهم في ذلك كثير من المتخصصين في الدراسات الأسبانية، في أن ينظروا إلى السنوات الثمانمئة من الحضور العربي بوصفها فترة سلبية في تاريخهم، لحظة تدخل أجنبي، إذا لم يكن

بالإمكان محوها فعلى الأقل يمكن جعلها تختفي من قصنا التاريخي. إن استهلالنا لمجموعاتنا المختارة من الأدب الأسباني بـ«*أنشودة السيد*» لهو أمر عادي؛ وإن اعتقادنا بأن «العربي» قد كان يعني ببساطة العدو، ومن حيث هو كذلك فهو صورة بسيطة لا يمكن إطراحها أو تجاوزها لهو أمر يُفعل وكأنه منطقي؛[١١] وإن تجاهلنا أو تهميشنا لآثار الأدب والفلسفة والكتابات الأخرى التي كتبت بالعربية أو العبرية في الكتّاب المسيحيين في الفترة القروسطية لهو كذلك أيضا؛ وإن قبولنا للفكرة القائلة بأن «الحب الرفيع» لأسبانيا قد جاء فقط من مقاطعة بروفنس وتجاهلنا لابن حزم، أو إن قبولنا بأنه ربما كان ثمة تأثير عربي في الشعر الغنائي الشعبي لكن ليس في غير ذلك - كل هذه هي ملامح مشتركة للتراث البحثي الأسباني.[١٢]

ولعل الاعتراض الأكثر شيوعا والمشكل المفترض الذي يثار عندما يقترح المرء أن هذه الملامح محتاجة إلى تعديل جوهري هو أن هذا سيتطلب أيضا معرفة اللغة العربية، وهي مهمة صعبة، متطلب غير معقول من دارسين قد أثقلت كواهلهم المهارات التي يتوجب عليهم امتلاكها ومجلدان كاملان من المصادر أعدتهما «جمعية اللغة الحديثة» MLA يتوجب عليهم قراءتها بعناية وتأمل. غير أن ما هو مُحتاج إليه أولا وقبل كل شيء ليس تعلم العربية، وهو أمر شاق (هذا على الرغم من أن هذا أمر خلافي فالمسألة مسألة موقف ومنظور). لماذا يتعلم المرء لغة تعد بعيدة عن اهتماماته وحاجاته؟ ومع ذلك، فإن ما هو مطلوب إلى حد بعيد هو أكثر مشقة وتحديا، إنه تعديل مواقفنا تجاه التاريخ الأدبي الأوروبي (وبالتالي تجاه أنفسنا إلى حد بعيد). وعندما يتحقق هذا، وعندما نمتلك رؤية للعربي والعبري، للموريسكي والمستعرب بوصفهم مركزيين وليسوا هامشيين، فإن كمية المواد المتاحة حتى للدارس الذي لا يمتلك أي معرفة بالعربية ستصبح ثرية للغاية، ومن المؤكد أن يزداد بشكل طبيعي من جراء ذلك عدد الدارسين من الأجيال المستقبلية الذين سيقرون بأن العربية والعبرية هما لغتا قراءة مهمتان بالنسبة للمتخصص في الدراسات القروسطية دون إثارة أي احتجاج أكبر من الاحتجاج الذي يثيرونه ضد تعلم اللاتينية أو الإغريقية أو الألمانية أو الأنجلوسكسونية. إن المعايير التي نمتلكها

لتحديد ما اللغات المهمة؟، مثلها مثل كثير من تفسيرنا للأدب، تتبع ولا تسبق مفهوم المتخصص في الدراسات الأسبانية أو القروسطية للعالم والأدب اللذين هما محط اهتمامه. إن المهمة الأكثر صعوبة والأكثر أهمية هي مهمة إعادة النظر في صحة الآراء التي نتبناها وفهم أسسها الأيدلوجية وإعادة تعديلها إذا ما وجد أنها بحاجة إلى ذلك.

لا يمكننا أن نفحص بطريقة معقولة الأسئلة الجديدة الرائعة، مثل هل يرجح أن تكون الأعمال التي كتبت في أسبانيا بلغات غير رومانثية أو باللهجات الرومانثية المختلطة مع العربية أو مع العبرية جزءا من النصوص المعيارية لأدب شبه الجزيرة الإيبيرية، إلا في ضوء تبنينا رؤية لأسبانيا القروسطية لا ترفض مسبقا ثقافاتها العربية واليهودية والمختلطة بحجة أنها غير أسبانية. وإذا كانت هذه الأعمال تشكل أيضا جزءا من النصوص المعيارية لثقافة وأدب مختلفين، فما المانع؟ هل كانت أعمال دانتي أقل إلى حد ما من أن تشكل جزءا من النصوص المعيارية بالنسبة لإليوت لأن دانتي قد كان إيطاليا؟ وهل أعمال أرسطو ليست جزءا من النصوص المعيارية للدراسات الإنجليزية لأنها كانت أيضا جزءا من النصوص المعيارية الإغريقية؟ منذ متى كان كون نص ما أو مؤلف ما جزءا جوهريا من ثقافة واحدة وأدب واحد يمنعهما من أن يكونا جزءا جوهريا في ثقافة أخرى وأدب آخر؟

لا خلاف في أن هذه الحقبة من تاريخ أسبانيا قد أثرت كثيرا في تاريخها وفي وعيها بنفسها وماذا تكون. وسواء أُنظِر إلى الأثر بوصفه أثر اقتفاءات وتهجينات، كما فعل أميريكو كاسترو، أم بوصفه أثر رد فعل، كما يفعل كانترينو، أم حتى بوصفه أثرا سلبيا جدا، أثرا هداما، كما فعل آخرون، قلة هم الذين سيحاجون بأن الصدمة الثقافية لم تكن قوة مشكِّلة مهمة. ولا خلاف أيضا في أن العام ١٤٩٢م قد كان حدا فاصلا، هذا على الرغم من أن مسألة ما إذا كان إيجابيا أم سلبيا هي موضع خلاف. ففي الوقت الذي اعتقد فيه كثير من الدارسين بأن انتصار المسيحية وطرد الشعوب السامية وثقافتهم قد كان يشكل نصر أسبانيا وخلاصها - إعادة ولو متأخرة لها إلى أوروبا الحقيقية وإلى التقاليد الغربية - تهامست أصوات أخرى بأشياء

مختلفة. ومن الواضح أنه بالنسبة لكثير من الدارسين (من بينهم بعض الأسبان البارزين المتخصصين في الدراسات العربية)، فإن «المغاربة» Moors واليهود، الذين لم يكونوا قط إسبانا أو أوروبيين حقيقيين في المقام الأول، قد طردوا إلى غير رجعة، وأن أسبانيا هي أوروبية مثلما هي عليه اليوم، رغما عن حضورهم وتأثيرهم. وعلى الرغم من أن أغلب المتخصصين في الدراسات الأسبانية - قروسطية كانت أم لا - لم يعودوا يفصحون عن هذه الآراء، فإن سلوكهم بوصفهم دارسين غالبا جدا ما يصادق على فرضياتها.

إن المفارقة مفارقة مذهلة، لأن أسبانيا التي كانت أشد تأثيرا في أوروبا، أعظم مركز لمصالحها، أعظم مصدر لثوراتها، هي أسبانيا التي كانت تسمى الأندلس. لقد كان الرجل الذي بدلت أعماله الفلسفية مسالك الفلسفة الأوروبية تبديلا جذريا رجلا أسبانيا، ابن رشد، وكانت أسبانيا هي المكان الذي أرسل فريدرك الثاني، أعظم جامع للمعرفة في عصره، علماءه إليه لدراسة ثرائها وترجمته لكي يستفيد منه الآخرون. إن الحديث عن انحطاط أسبانيا الثقافي بسبب أنها لم تستوعب تعليمات نهضة القرن الثاني عشر الميلادي وثوراتها لهو انتكاسة ووهم في منتهى الرداءة.

ولئن كانت هذه الدراسة قد ركزت على الأسباب والطرق التي تمكننا من رؤية مركزية الأندلس في أوروبا، فذلك بسبب قناعة نتمسك بها بشدة مؤداها أن ما يشكل غالبا الجانب المستتر لأسبانيا القروسطية، أعني العالم الأندلسي وانعكاساته، لن ينال الاهتمام الذي يستحقه إلا بعد إدراك هذه المركزية. وعندئذ فقط سينظر المتخصصون في الدراسات الأسبانية إلى هذه الفترة بوصفها واحدة من أمجد فترات التاريخ الأسباني. إن المتخصصين في الدراسات الأسبانية غالبا ما يشتكون، ولعلهم محقون في ذلك، من المكانة المتواضعة التي يحتلونها في التبريز في هذا الحقل، مقارنة بدارسي الأدب الفرنسيين والإنجليز. فهم يندبون الشعور القاضي بأن ما هو أسباني ليس جوهريا للتوصل إلى فهم ما للتاريخ الأوروبي مثل جوهرية ما هو فرنسي أو إنجليزي، وبأن كتّابها ليسوا بارزين في القوائم القرائية بروز بلزاك Balzac وبروست Proust وجويس Joyce وهنري جمس Henry James؛

وبأن احتمال أن يكون متخصص عام في الدراسات القروسطية قد قرأ *أنشودة رولان* أو *الكوميديا الإلهية* أكبر من احتمال أن يكون قد قرأ *أنشودة السيد* أو *كتاب الحب الطيب*. بيد أن المتخصصين في الدراسات الأسبانية قد ساعدوا ربما عن غير قصد على ترسيخ هذا الشعور، وذلك عن طريق تجاهلهم وتهميشهم لحقبة التفوق البارز الأوروبي لأسبانيا ولثقافته، وهو تفوق قد يُقال إنه قد كان التفوق الأعظم والأشد تكوينا الذي ستحصل عليه أسبانيا من حيث الفلسفة والعلوم وكل شكل من أشكال النشاطات الفكرية الأوروبية. وتطرح دراسة حديثة كتبت حول الثغرات التي تكتنف النصوص المعيارية الأوروبية المسألة من حيث «شاعريةُ هجر» ما آل إليه أمر أخت {فلسفة} أرسطو (لبكنج Lipking ١٩٨٣). والسؤال الأقل افتراضا بكثير، مع إجابة أوضح بكثير، هو لماذا هجرنا ونسينا حماة أرسطو المخلصين، أخويه الأسبانيين ابن ميمون وابن رشد، اللذين لولاهما لكان مسلك الأرسطية الأوروبية مختلفا كثيرا عما كان عليه وعما هو عليه الآن. ومن الواضح أن إعادة بناء تصوراتنا وتعريفاتنا لما يشكل الأسبانيَ في هذه الفترة أمر ضروري ومحتمل الفائدة تماما مثل تصوراتنا وتعريفاتنا الحديثة لما هو أوروبي. وهاتان الفكرتان هما - حقا - متداخلتان بصورة لا يمكن معها فك إحداهما عن الأخرى. وإذا ما أعاد المتخصصون في الدراسات الأسبانية إدخال أعمال شاعر مثل ابن عربي المرسي وأعمال ابن حزم وابن ميمون وابن رشد وابن قزمان القرطبيين - وجميعهم أسبان وأوروبيون رئيسون بكل المعايير - ضمن النصوص المعيارية للكتّاب المهمين في التاريخ الأدبي لأسبانيا القروسطية، فستأتي عندئذ أهميتهم بالنسبة لدراسة أوروبا القروسطية تباعا.

وإذا ما ألقى المتخصصون في الدراسات القروسطية الأسبانية الضوء على روائع الأندلس وأمجادها، على تفردها وتأثيرها الحاسم على بقية أوروبا في هذه الفترة التكوينية، وإذا ما لعبوا دورا في تذكيرنا فقط بمن كان أرسطو في القرن الثاني عشر الميلادي، فإنهم عندئذ سوف يجنون ثمار عملهم دون شك. وإذا ما ساعدوا في تقرير أن القرون الميلادية الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر وآدابها لا يمكن

رؤيتها على أكمل وجه ولا يمكن فهمها فهما واضحا دون النظر أولا إلى ما نظر إليه الآخرون، إلى أسبانيا، فعندئذ سيكون هذا النوع من الدراسات الأسبانية بالتأكيد مركزيا بالنسبة للدراسات القروسطية الأوروبية. ومثلما أعطت الأندلس ذات مرة الأوروبيين الآخرين كثيرا جدا من السبل لحل رموز السموات وكشف حجبها، فإن هذه الدراسات الأسبانية الحديثة التحديد سوف تكشف النقاب عن كوكبة من النجوم الذين كانوا قد أضاءوا ذات مرة سموات أوروبا القروسطية.

هوامش الفصل السادس

١- انظر على وجه الخصوص دورلنج Durling ١٩٨٣، حول جويدو كفالكانتي وحول إشكالية التفسير الماوراء -أدبية في القصة التاسعة من اليوم الرابع من *الأيام العشرة*. وانظر أيضا هولاندر Hollander ١٩٨١-١٩٨٢.

٢- انظر ثبت المراجع التي كتبت حول بطرس الفونسي ومناقشة أخرى لعمله وأهميته في الفصل الثاني. وحول التقاليد القصصية التعليمية وأصولها المعقدة وتجلياتها في شبة الجزيرة الإيبيرية، انظر أيضا كاستن Kasten ١٩٥١، وفرنت ١٩٧٨، وكلر ١٩٧٨، و ماريا جيسوس لاكرا ١٩٧٩. وعن صورة صلاح الدين في الأدب القروسطي (وهو شخصية مهمة بالنسبة لبوكاشيو)، انظر أيضا رتشارد ١٩٤٩، ومقال كاسترو (١٩٧٧).

٣- انظر مناقشة هذه القضية في الفصل الثاني.

٤- توجد إشكالية هذا النوع من التجهيل واستخدام الكنايات أيضا في الأعمال المهتمة بالتأثيل. انظر مونيكال ١٩٨٤، لتقف على مناقشة لهذه الإشكالية فيما يتعلق بتأثيل كلمة «checkmate» {مات الملك في الشطرنج} وما يتصل بها من الكلمات.

٥- الأعمال الرئيسة في هذا المجال هي: برانكا Branca ١٩٨١، و إسمار Smarr ١٩٧٦، وهولاندر ١٩٧٧، و كرخام ١٩٨١ و ١٩٨٥. (ومن غريب هذا الأمر أن مننديث بيدال كان قد اقترح ذات مرة مثل هذا المنحى لعمل يُكتب حول بوكاشيو وبطرس الفونسي [١٩٥٦: ٢٤-٢٥]). وثمة مقاومة قوية لدى المتخصصين في الدراسات البوكاشية ضد فكرة أن *الأيام العشرة* يمكن أن تحوي دلالة ودروسا مسيحية مهيمنة تصبح من خلالها القصص الفردية ذات معنى، حتى القصص المجونية والكفرية. وهذه العادة المتبعة في النظر إلى بوكاشيو بوصفه حداثيا وبوصفه يكتب قصصا لمجرد الإمتاع فقط هي، إلى حد ما، انعكاس - وياللمفارقة - لمقاربة غير حداثية تُطبق على بوكاشيو، أعني افتراضا لبدائية معينة. سيكون من غير المحتمل إلى حد بعيد، على سبيل المثال، أن نجد دارسين لنص كُتب بعد عصر

النهضة يجادلون بأنه لا يمكن أن يكون معقدا جدا إلى درجة أنه يجمع بين فجور أو مجون وبين درس أخلاقي مهيمن. ولعله أيضا انعكاس لقلة شهرة القصص القروسطية الأخرى التي تحتوي على الملامح المتعارضة ظاهريا نفسها. و *محاضرات العلماء* هو النص الوحيد من بين هذه النصوص (وهو نفسه جزء من تقاليد هذه النصوص) الذي يوفق بين العنصرين بصورة جيدة جدا.

٦- عن «النحاة الصيغيين»، انظر على وجه الخصوص برسيفال Percival ١٩٧٥، و بورسيل -هول ١٩٧٥، وجولي Joly وإستيفانيني Stéfanini ١٩٧٧. وحول الفلسفة اللغوية العربية بشكل عام، والأندلسية بشكل خاص، انظر آسين بلاثيوس ١٩٣٩، وأرنالدز Arnaldez ١٩٥٦، وشحنة ١٩٧٤، ومقدسي ١٩٧٦، وانظر خاصة عمل بريفا-كلارامونتي Breva-Claramonte ١٩٧٧، الذي يتضمن قائمة مراجع مفيدة وعرضا واضحا لبعض القضايا المشمولة. وتناقش كورتي ١٩٨١ الفلسفة النحوية الصيغية وأثرها في بولونيا، خاصة على دانتي. ومن المثير جدا للاهتمام أنها لا ترده إلى «النحاة الصيغيين» الباريسيين بل إلى النصوص المترجمة القادمة من صقلية وعن طريق مايكل سكوت.

٧- لا أعني «بالعالم الأندلسي الأرحب» الأندلس كما حددتها الحدود السياسة فحسب، أي الجزء الذي سيطر عليه نسل الفاتحين العرب من إيبيريا، بل العالم الذي كان إلى حد ما انعكاسا له، وهذا يشمل كثيرا من أسبانيا المسيحية أيضا (إن لم يكن كلها). انظر أدناه، لتقف على مزيد من النقاش لهذه الإشكالية المصطلحية.

٨- لقد تم تقديم بعض المراجع في الفصل الثاني. انظر خاصة استرن ١٩٥٩، وانظر مقالات متنوعة وقائمة مراجع متنوعة في استرن ١٩٧٤، وبير[١٩٦١] ١٩٧١، وميلاس اي فالكروزا ١٩٦٧، وسيلفر ١٩٧٤، وكانتيرا Cantera ١٩٥٧، والرد الملهم لغارسيا غومز ١٩٥٧.

٩- بالنسبة للموركسيين، الذين أُهملوا لسوء الحظ في هذه الدراسة، انظر برنز Burns ١٩٧٧، وأرمستيد ١٩٧٨، ولويز-بارالت López-Baralt ١٩٨٠، ولوبز موريلاس López Morillas ١٩٨٢، وشحنة ١٩٨٣. وجميعهم يقدمون قوائم بمراجع حول الدراسات الموركسية وإشارات إلى نوعية العمل الذي أُنجز (والذي لم ينجز).

١٠- «المدجنون» هم المسلمون الذين كانوا يعيشون تحت الحكم المسيحي، وكان «الموركسيون» نسلهم (أي المسيحيين الجدد). أما «المستعربون» فهم المسيحيون الذين كانوا يعيشون تحت الحكم الإسلامي وتعربوا، بينما «المولدون» هم المسلمون الجدد (أي المعتنقون للإسلام المنحدرون من أناس كانوا مواطنين إيبيريين قبل الفتح الإسلامي).

١١- تقدم ماريا يوجينا لاكرا ١٩٨٠ مثالا حديثا يوضح المدى الذي يمكن أن تكون فيه الأندلس في تحليل ل *أنشودة السيد* هي العدو المغربي ولا شيء غير ذلك، وهي دراسة مهتمة صراحة ب «الواقع التاريخي والجانب الأيدلوجي».

١٢- بعض الأعمال التي أنجزت في بعض هذه المجالات أعمال مليئة بالإلماعات إلى حد بعيد، لكنها أبعد ما تكون عن الاتجاه السائد. ولكي ننبه فقط إلى مجال واحد من المجالات المحتملة المتعددة، انظر، على سبيل المثال، بعض الأعمال المبكرة التي كتبت حول القصة والملحمة. هامر-بورجستال Hammer-Purgestall ١٨٤٩، ومنديث اي بيلايو Menéndez y Pelayo ١٩٤٣، و عبد البديع ١٩٤٦، ودراسات جالميس دي فيونتس ١٩٦٧، ١٩٧٥ و١٩٧٨ الأقرب عهدا. والدراسة الحديثة التي كتبتها بنايم دي لازري Benaim de Lasry ١٩٨١ حول ابن حزم ونظرية الحب في *سجن الحب* *Cárcel de amor* هي دراسة نموذجية للإشكاليات المتضمنة هنا. والإشكالية التي لا تقل أهمية من بين هذه الإشكاليات هي حقيقة أن عنوان الكاتبة يعكس بوضوح فصلا ومحاذاة بين الكيانين لا يمكن أن يقال عنهما إنهما مشروعان إذا كانت دراستها تريد أن تحقق أي مصداقية: «مقارنة «الحب الرفيع» في القصص الوجداني في أسبانيا القروسطية وأسبانيا المسلمة.»



المراجع

ʿAbd al Badīʿ, Lufṭī. 1964. *La épica árabe y su influencia en la épica castellana*. Santiago de Chile: Instituto Chileno-Árabe de Cultura.

Addison, James Thayer. [1942] 1966. *The Christian Approach to the Moslem: A Historical Study*. New York: AMS Press.

Ahmad, Aziz. 1975. *A History of Islamic Sicily*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Alonso, Dámaso. 1958. *De los siglos oscuros al de oro: Notas y artículos a través de 700 años de letras españolas*. Madrid: Editorial Gredos.

———. 1961. *Primavera temprana de la literatura europea: Lírica, épica, novela*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

Alvar, Carlos. 1977. *La poesía trovadoresca en España y Portugal*. Barcelona: Editorial Planeta.

Amari, Michele. 1853. "Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II." *Journal Asiatique* 1:240–74.

———. 1883. See Idrisi.

———. 1933–39. *Storia dei Musulmani di Sicilia*. Ed. Carlo Alfonso Nallino. 3 vols. in 5. Catania: R. Prampolini.

———. 1942. *I Musulmani in Sicilia*. Ed. Elio Vittorini. Milano: Bompiani.

Andreas Capellanus. 1941. *The Art of Courtly Love*. Ed. and trans. John Jay Parry. New York: Columbia University Press. Reprint. New York: F. Ungar.

Armistead, Samuel G. 1973. "A Mozarabic *Ḫarǧa* and a Provençal Refrain." *Hispanic Review* 41:416–17.

———. 1978. "¿Existió un romancero de tradición oral entre los moriscos?" In *Actas del Coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*. Ed. Álvaro Galmés de Fuentes, 211–36. Madrid: Editorial Gredos.

———. 1980. "Some Recent Developments in *Kharja* Scholarship." *La Corónica* 8:199–203.

———. 1982. "Speed or Bacon? Further Meditations on Professor Alan Jones' 'Sunbeams.'" *La Corónica* 10:148–55.

———. 1986. "Pet Theories and Paper Tigers: Trouble with the *Kharjas*." *La Corónica* 14:55–70.

Armistead, Samuel G., and James T. Monroe. 1983. "*Albas, Mammas,* and Code-Switching in the *Kharjas:* A Reply to Keith Whinnom." *La Corónica* 11:174–207.

———. 1985. "Beached Whales and Roaring Mice: Additional Remarks on Hispano-Arabic Strophic Poetry." *La Córonica* 13:206–42.

Arnaldez, R. 1956. *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane.* Paris: J. Vrin.

Arnold, Thomas, and Alfred Guillaume, eds. [1931] 1974. *The Legacy of Islam.* Reprint. Oxford: Oxford University Press.

Asensio, Eugenio. 1976. *La España imaginada de Américo Castro.* Barcelona: El Albir.

Asín Palacios, Miguel. 1919. *La escatología musulmana en la Divina Comedia. . . .* Madrid: Estanislao Maestre.

———. [1926] 1968. *Islam and the Divine Comedy.* Ed. and trans. Harold Sutherland. Reprint. London: Frank Cass and Company.

———. 1939. "El origen del lenguaje y problemas conexos en Algazel, Ibn Sīda e Ibn Hazm." *Al-Andalus* 4:253–81.

Badel, Pierre-Yves. 1969. *Introduction à la vie littéraire du moyen âge.* Paris: Bordas.

Baer, Yitzhak F. [1961] 1971. *A History of the Jews in Christian Spain.* Trans. Louis Schoffman. 2 vols. Reprint. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

———. 1981. *Historia de los judíos en la España cristiana.* Trans. José Luis Lacave. Madrid: Altalena.

Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays.* Ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

Baldwin, Spurgeon. 1986. "Brunetto Latini's *Tresor:* Approaching the End of an Era." *La Corónica* 14:177–93.

Bate, Walter Jackson. 1983. "To the Editor of *Critical Inquiry.*" *Critical Inquiry* 10:365–70.

Bausani, Alessandro. 1957. "La tradizione arabo-islamica nella cultura europea." *Humanitas* 12:809–28. Reprinted in 1977 in *I Problemi di Ulisse* 14:9–20.

Beard, Michael. 1979. Review of *Orientalism,* by Edward Said. *Diacritics* 9 (Winter).

Beare, William. 1957. *Latin Verse and European Song.* London: Methuen.

Benaim de Lasry, Anita. 1981. "A Comparison of 'Courtly Love' in the Sentimental Fiction of Medieval Spain and of Muslim Spain." *Al-Qantara* 2:129–43.

Benson, R. L., and G. Constable, with Carol D. Lanham, eds. 1982. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bertrand, Louis, and Charles Petrie. 1952. *The History of Spain.* 2d ed. New York: Macmillan.

Bezzola, Reto R. 1940. "Guillaume IX et les origines de l'amour courtois." *Romania* 66:145–237.

Blochet, E. 1901. *Les Sources orientales de la Divine Comédie.* Paris: Maisonneuve.

Bloom, Harold. 1973. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry.* Oxford: Oxford University Press.

Bloomfield, Morton W. 1979. "Continuities and Discontinuities." *New Literary History* 10:409–16.

Boase, Roger. 1976. *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship.* Manchester: Manchester University Press.

Bogin, Meg. 1976. *The Women Troubadours.* New York: Paddington Press, Two Continents Publishing Group.

Bonner, Anthony, ed. and trans. 1972. *Songs of the Troubadours.* New York: Schocken Books.

Branca, Vittore. 1981. *Boccaccio medioevale e nuovi studi sul Decameron.* 5th ed. Florence: Sansoni.

Breva-Claramonte, Manuel. 1977. "Sanctius's Antecedents (Part 2)." *Language Sciences* no. 45:6–21.

Broadhurst, J. C. 1952. See Ibn Jubayr 1952.

Brombert, Victor. 1979. Review of *Orientalism,* by Edward Said. *American Scholar* 48:532–42.

Burns, Robert. 1977. "Mudejar History Today: New Directions." *Viator* 8: 127–43.

Bursill-Hall, G. L. 1975. "The Middle Ages." In *Trends in Linguistics* 13, pt. 1:179–230.

Calin, William. 1966. *The Epic Quest: Studies in Four Old French Chansons de geste.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

———. 1983. "Singer's Voice and Audience Response: On the Originality of the Courtly Lyric, or How 'Other' was the Middle Ages and What Should We Do about it?" *L'Esprit Créateur* 23, no. 1:75–90.

Cantarino, Vicente. 1965. "Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy." In *A Dante Symposium in Commemoration of the 700th Anniversary of the Poet's Birth (1265–1965),* ed. William de Sua and Gino Rizzo, 175–98. North Carolina Studies in Romance Languages and Literatures, no. 58. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

———. 1968a. "Dante and Islam: Theory of Light in the *Paradiso.*" *Kentucky Romance Quarterly* 15:3–35.

———. 1968b. "Sobre los españoles y sobre cómo llegaron a serlo." *Revista Hispánica Moderna* 34:212–26.

———. 1969. "Lyrical Traditions in Andalusian Muwashshahas." *Comparative Literature* 21:213–31.

———. 1974. "The Composition of Andalusian Muwashshahas with a Romance Kharja." *Kentucky Romance Quarterly* 21:447–68.

———. 1978. *Entre monjes y musulmanes: El Conflicto que fue España.* Madrid: Editorial Alhambra.

———. 1980. "The Spanish Reconquest: A Cluniac Holy War against Islam?" In *Islam and the Medieval West.*

Cantera Burgos, Francisco. 1957. *La canción mozárabe.* Publicaciones de la Universidad Internacional "Menéndez Pelayo," no. 7. Santander.

Carmody, Francis. See Latini 1948.

Castro, Américo. 1948. *España en su historia: Cristianos, moros y judíos.* Buenos Aires: Editorial Losada.

———. 1952. "Mozarabic Poetry and Castile: A Rejoinder to Mr. Leo Spitzer." *Comparative Literature* 4:188–89. Response to Spitzer 1952.

———. 1954a. *La realidad histórica de España.* Mexico: Editorial Porrúa. Revision of Castro 1948.

———. 1954b. *The Structure of Spanish History.* Trans. Edmund L. King. Prince-

ton: Princeton University Press. Translation of Castro 1954a.
———. 1956. *Semblanzas y estudios españoles*. Princeton and Spain: Ediciones Insula. Collection of articles in Spanish written between 1916 and 1954.
———. 1971. *The Spaniards: An Introduction to Their History*. Trans. Willard F. King and Selma Margaretten. Berkeley: University of California Press.
———. 1977. *An Idea of History: Selected Essays of Américo Castro*. Ed. and trans. Stephen Gilman and Edmund L. King. Columbus: Ohio State University Press.
Cavalcanti, Guido. 1957. *Le Rime*. Ed. Guido Favati. Milan: Ricciardi.
Cerulli, Enrico. 1949. *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana.
———. 1972. *Nuove ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*. Studi e teste, no. 271. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana.
Ceva, Bianca. 1965. *Brunetto Latini: L'uomo e l'opera*. Milan: Ricciardi.
Chejne, Anwar. 1974. *Muslim Spain: Its History and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
———. 1980. "The Role of Al-Andalus in the Movement of Ideas between Islam and the West." In *Islam and the Medieval West*.
———. 1983. *Islam and the West: The Moriscos, A Cultural and Social History*. Albany: State University of New York Press.
Clausen, Anna Maria. 1976. *Le origini della poesia lirica in Provenza e in Italia: Un confronto sulla base di alcune osservazioni sociologiche*. Etudes romanes de l'Université de Copenhague. Copenhagen: Academisk Forlag.
Cluzel, Irénée M. 1957. "Jaufré Rudel et *l'amour de lonh*." *Romania* 78:86–97.
———. 1960a. "A propos des origines de la littérature courtoise en Occident." *Romania* 81:538–55.
———. 1960b. "Les jarŷas et 'l'amour courtois.'" *Cultura Neolatina* 20:233–50.
———. 1961. "Quelques reflexions à propos de la poésie lyrique des troubadours." *Cahiers de culture médievale* 4:179–88.
Contini, Gianfranco, ed. 1960. *Poeti del Duecento*. 2 vols. Milan: Ricciardi.
Corti, Maria. 1979. "Models and Antimodels in Medieval Culture." *New Literary History* 10:339–66.
———. 1981. *Dante a un nuovo crocevia*. Florence: Sansoni.
———. 1983. *La felicità mentale: Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*. Torino: Einaudi.
Cremonesi, Carla. 1955. *Lirica francese del Medio Evo*. Milan: Instituto editoriale cisalpino.
Cropp, Glynnis. 1975. *Le Vocabulaire courtois des troubadours à l'époque classique*. Geneva: Droz.
Cummins, John G. 1978. Review of *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*, by Roger Boase. *Bulletin of Hispanic Studies*. 55:262.
———, ed. 1977. *The Spanish Traditional Lyric*. Oxford: Pergamon.
Curtius, Ernst. 1953. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Trans. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press.
D'Alverny, Marie Thérèse. 1982. "Translations and Translators." Benson and Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, 421–62. See Benson and Constable 1982.

Daniel, Norman. 1960. *Islam and the West: The Making of an Image.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

———. 1975a. *The Arabs and Mediaeval Europe.* London: Longman.

———. 1975b. *The Cultural Barrier: Problems in the Exchange of Ideas.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

———. 1979. "The Impact of Islam on the Laity in Europe from Charlemagne to Charles the Bold." In *Islam: Past Influence and Present Challenge,* 105–25.

Defourneaux, Marcelin. 1949. *Les Français en Espagne aux XIe et XIIe siècles.* Paris: Presses Universitaires de France.

Demaray, John G. 1974. *The Invention of Dante's* Commedia. New Haven: Yale University Press.

Denomy, Alexander J. 1944. "An Inquiry into the Origins of Courtly Love." *Mediaeval Studies* 6:175–260.

———. 1945. "*Fin' Amors:* The Pure Love of the Troubadours, Its Amorality, and Possible Source." *Mediaeval Studies* 7:139–207.

———. 1947. *The Heresy of Courtly Love.* New York: Declan X. McMullen.

———. 1949. "*Jovens:* The Notion of Youth among the Troubadours, Its Meaning and Source." *Mediaeval Studies* 11:1–22.

———. 1953. "Concerning the Accessibility of Arabic Influences to the Earliest Provençal Troubadours." *Mediaeval Studies* 15:147–58.

DeStefano, Antonio 1954. *La cultura alla corte di Federico II imperatore.* Bologna: Zanichelli.

DiMatteo, Ignazio. 1935. "Antologia di poeti arabi siciliani estratta da quella di Ibn al Qaṭṭāᶜ." *Archivio Storico per la Sicilia* 1:85–133.

Donaldson, E. Talbot 1970. "The Myth of Courtly Love." In *Speaking of Chaucer,* 154–63. New York: Norton.

Dozy, R. P. A. 1861. *Histoire des Musulmans d' Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides.* 3 vols. Leyden: Brill.

———. 1881. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge.* 3d ed. 2 vols. Paris: Maisonneuve.

———. 1913. *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain.* Trans. Francis G. Stokes. New York: Duffield and Company. Translation of Dozy 1861.

———, ed. and trans. 1856–60. See al-Makkari.

Dronke, Peter. 1965–66. *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric.* Oxford: Oxford University Press.

———. [1968] 1977. *The Medieval Lyric.* London: Hutchinson University Library.

Dunlop, D. M. 1958. *Arabic Science in the West.* Karachi: Pakistan Historical Society.

Durling, Robert M. 1981. "Farinata and the Body of Christ." *Stanford Italian Review* 2:5–35.

———. 1983. "Boccaccio on Interpretation: Guido's Escape (*Decameron* VI.9)." In *Dante, Petrarch, Boccaccio: Studies in the Italian Tercento in Honor of Charles S. Singleton.* Ed. Aldo S. Bernardo and Anthony L. Pellegrini, 273–304. Medieval and Renaissance Texts and Studies. Binghamton, N.Y.: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State Univeristy of New York at Binghamton.

Dutton, Brian. 1964. "*Lelia Doura, Edoy Lelia Doura:* An Arabic Refrain in a Thirteenth-Century Galician Poem?" *Bulletin of Hispanic Studies* 41:1–9.

———. 1968. "Hurí y Midons: El amor cortés y el paraíso musulmán." *Filología* 13:151–64.

Eliot, T. S., ed. 1972. *Literary Essays of Ezra Pound.* New York: New Directions.

Ellis, John M. 1974. "The Relevant Context of a Literary Text." In *The Theory of Literary Criticism: A Logical Analysis,* 104–54. Berkeley: University of California Press.

Farmer, Henry George. 1926. *The Influence of Music: From Arabic Sources.* London: Reeves.

———. 1930. *Historical Facts for the the Arabian Musical Influence.* London: Reeves.

Fauriel, Claude Charles. [1860] 1966. *History of Provençal Poetry.* Trans. G. J. Adler. Reprint: New York: Haskell House.

Ferrante, Joan. 1975. *Woman as Image in Medieval Literature: From the Twelfth Century to Dante.* New York: Columbia University Press.

———. et al. 1975. *In Pursuit of Perfection: Courtly Love in Medieval Literature.* Port Washington, N.Y.: Kennikat Press.

Finucane, Ronald C. 1983. *Soldiers of the Faith: Crusaders and Moslems at War.* New York: St. Martin's Press.

Fiore, Silvestre. 1964. "Arabic Traditions in the History of the Tuscan Lauda and Ballata." *Revue de Littérature Comparée* 38:5–17.

Fish, Stanley. 1983. "Profession Despise Thyself: Fear and Self-Loathing in Literary Studies." *Critical Inquiry* 10:349–64.

Fish, Compton, Linda. 1976. *Andalusian Lyrical Poetry and Old Spanish Love Songs: The* Muwashshaḥ *and Its* Kharja. New York: New York University Press.

Frank, Grace. 1942. "The Distant Love of Jaufré Rudel." *Modern Language Notes* 57:528–34.

Frank, István. 1952. "'Babariol-Babarian' dans Guillaume IX (Notes de philologie pour l'étude des origines lyriques, I)." *Romania* 73:227–34.

———. 1955a. "Les débuts de la poésie courtoise en Catalogne et le problème des origines lyriques." In *VIIe Congrés International de Linguistique Romane.* Barcelona: Abadía de San Cugat del Vallés.

———. 1955b. "Poésie romane et Minnesang autour de Frédéric II." *Bolletino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani* 3:51–83.

Frappier, Jean. 1959. "Vues sur les conceptions courtoises dans les littératures d'oc et d'oïl au XIIe siècle." *Cahiers de Civilisation Médiévale* 2:135–56.

———. 1972. "Sur un procès fait à l'amour courtois." *Romania* 93:145–93.

Freccero, John. 1986. *Dante: The Poetics of Conversion.* Ed. Rachel Jacoff. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Frenk-Alatorre, Margit. 1975. *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica románica.* Mexico: Colegio de México.

Fuertes Montalban, Juan, and Joaquín Gimeno-Besses. 1954. *El renacimiento español y el siglo XIII.* Madrid: Editorial Alhambra.

Gabrieli, Francesco. 1950. "Arabi di Sicilia e Arabi di Spagna." *Al-Andalus* 15:27–45.

———. 1952. "Federico II e la cultura musulmana." *Revista Storica Italiana* 64: 5–18.

———. 1954a. "L'Antologia di Ibn as-Sairafi sui poeti arabo-siciliani." *Bolletino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani* 2:39–51.

———. 1954b. "La poesia araba e le letterature occidentali." *Belfagor* 9:377–86, 510–20.
———. 1957. *La storiografia arabo-islamica in Italia.* Naples: Guida.
———. 1973. *Arabeschi e studi islamici.* Naples: Guida.
———. 177. "Petrarca e gli Arabi." *Al-Andalus* 42:241–48.
Galmés de Fuentes, Alvaro. 1955–56. "Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana." *Boletín de la Real Academia Española* 35:213–75, 415–51; 36:65–131, 255–307.
———. 1967. *El libro de las batallas (Narraciones caballerescas y aljamiado-moriscas).* Oviedo: Universidad de Oviedo.
———. 1972. "'Les nums d'Almace et cels de Durendal' (*Chanson de Roland,* v. 2143): Probable origen árabe del nombre de las dos famosas espadas." In *Studia Hispanica in Honorem R. Lapesa,* 1:229–41. Madrid: Cátedra-Seminario Menéndez Pidal/Gredos.
———. 1975. *El libro de las batallas:* Narraciones épico-caballerescas. 2 vols. Madrid: Gredos.
———. 1978. *Epica árabe y épica castellana.* Barcelona: Ariel.
———. 1985. "Un conte d'al-Ghazālī et le fabliau français *Du vilain asnier.*" *Romance Philology* 39:198–205.
García Gómez, Emilio. 1956. "La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica romanica." *Al-Andalus* 21:303–38.
———. 1957. "Las jaryas mozárabes y los judíos de Al Andalus." *Boletín de la Real Academia Española* 37:337–94.
———, ed. [1965] 1975. *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco: Edición en carácteres latinos, versión española en calco rítmico y estudio de 43 moaxajas andaluza.* Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones. Reprint. Barcelona: Seix Barral.
———. 1983. "En el cincuentenario de la escuela de estudios árabes de Madrid." *Al-Qanṭara* 3:v–xii.
———. 1984. "Arabistas, romanistas y anfibios." *ABC* August 8.
———, ed. and trans. 1952. See Ibn Hazm 1952.
Gibb, Hamilton. 1955. "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe." *Bulletin of the John Rylands Library* 38:82–98.
Giffen, Lois Anita. 1971. *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre.* New York: New York University Press.
Gittes, Katherine Slater. 1983. "The *Canterbury Tales* and the Arabic Frame Tradition." *PMLA* 98:237–51. Letters on this article in the *PMLA* include those from Charles A. Owen, Jr., 98:902, Ibrahim Dawood, 99:109, and Julie Scott Meisami, 99:109–11.
Glick, Thomas F. 1979. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages.* Princeton: Princeton University Press.
Goldin, Frederick, comp. and trans. 1973. *Lyrics of the Troubadours and Trouvères: An Anthology and a History.* New York: Doubleday, Anchor Press.
González Palencia, Angel. 1928. *Historia de la literatura arábigo-española.* Barcelona: Editorial Labor.
———. 1945. *Moros y cristianos en España medieval: Estudios histórico-literarios.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Antonio de Nebrija.

Gorton, J. T. 1974. "Arabic Influence on the Troubadours: Documents and Directions." *Journal of Arabic Literature* 5:11–16.

———. 1976. "Arabic Words and Refrains in Provençal and Portuguese Poetry." *Medium Aevum* 45:257–64.

Green, Otis H. 1963. *Spain and the Western Tradition*. Vol. 1, *The Castilian Mind in Literature from* El Cid *to Calderón*. Madison: University of Wisconsin Press.

Guidubaldi, Egidio. 1978. *Dal "De Luce" di R. Grossatesta all'Islamico "Libro della Scala": Il Problema delle fonti arabe una volta accettata la mediazione oxfordiana*. Florence: Olschki.

Guiraud, Pierre. 1971. "Les Structures étymologiques du 'Trobar.'" *Poétique* 8:417–26.

———. 1978. *Sémiologie de la sexualité: Essai de glosso-analyse*. Paris: Payot.

Hammer-Purgstall, J. von. 1849. "Sur la chevalerie des Arabes antérieure à celle d'Europe, sur l'influence de la première sur la seconde." *Journal Asiatique* 4:5–14.

Harvey, L. P., ed. See Stern 1974.

———. 1976. "Réplica del Profesor L. P. Harvey." *Al-Andalus* 41:235–37. Reply to Ramírez Calvente 1974.

Haskins, Charles Homer. 1915. *The Normans in European History*. Boston: Houghton Mifflin.

———. 1924. *Studies in the History of Medieval Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 1927. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Haxen, Ulf. 1982. "Harǧas in Hebrew Muwaššaḥas (A Plea for a 'Third Approach')." *Al-Qanṭara* 3:473–82.

Hay, Denys. 1968. *Europe: The Emergence of an Idea*. Rev. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Heger, Klaus. 1960. *Die bisher veröffentlichten Harǧas und ihre Deutungen*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heinisch, Klaus J. 1968. *Kaiser Friedrich II: In Briefen und Berichten seiner Zeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hermes, Eberhard. [1970] 1977. *The 'Disciplina Clericalis' of Petrus Alfonsi*. Berkeley: University of California Press. Reprint. London: Routledge and Kegan Paul.

Hill, R. T., Thomas G. Bergin, et al. 1973. *Anthology of the Provençal Troubadours*. 2d ed. 2 vols. New Haven: Yale University Press.

Hitchcock, Richard. 1977. *The "Kharjas": A Critical Bibliography*. London: Grant and Cutler.

———. 1980. "The 'Kharjas' as Early Romance Lyrics: A Review." *Modern Language Review* 75:481–91.

———. 1984. "The Interpretation of Romance Words in Arabic Texts: Theory and Practice." *La Corónica* 13:243–54.

Hollander, Robert. 1977. *Boccaccio's Two Venuses*. New York: Columbia University Press.

———. 1981–82. "Boccaccio's Dante: Imitative Distance (*Decameron* I 1 and VI 10)." *Studi sul Boccaccio* 13:169–98.

Hornik, M. P., ed. 1965. *Collected Studies in Honour of Américo Castro's Eightieth Year.* Oxford: Lincombe Lodge Research Library.
Ibn Hazm. 1953. *The Ring of The Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love.* Trans. A. J. Arberry. London: Luzac.
Ibn Hazm. 1931. *A Book Containing the* Risāla *Known as The Dove's Neck-Ring, about Love and Lovers.* Ed. and trans. A. R. Nykl. Paris: Paul Geunther.
———. 1952. *El collar de la paloma: Tratado sobre el amor y los amantes.* Ed. and trans. Emilio García Gómez. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
Ibn Jubayr. 1907. *The Travels of Ibn Jubayr.* 2d ed. Ed. and trans. William Wright. Leyden: Brill.
———. 1952. *The Travels of Ibn Jubayr. . . .* Ed. and trans. R. J. C. Broadhurst. London: Jonathan Cape.
Ibn Khaldūn. [1958] 1967. *The Muqaddimah: An Introduction to History.* Trans. Franz Rosenthal. 2d ed. 3 vols. abridged to 1 vol. Reprint. Princeton, N.J.: Princeton University Press, Bollingen Press.
Idrīsī. 1883. *L'Italia descritta nel "Libro del re Ruggero" compilato da Edrisi.* Trans. Michele Amari and C. Schiaparelli. Atti della reale accademia dei Lincei, series 2, vol. 8. Rome: Coi tipi del Salviucci.
Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations. 1980. Albany: State University of New York Press.
Islam: Past Influence and Present Challenge. Ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Jargy, Simon. 1971. *La Musique arabe.* Paris: Presses Universitaires de France.
Jasinski, Max. [1903] 1970. *Histoire du sonnet en France.* Douai: Brugère. Reprint. Geneva: Slatkine Reprints.
Jauss, Hans Robert. 1979. "The Alterity and Modernity of Medieval Literature." *New Literary History* 10:181–227.
Jeanroy, Alfred. 1934. *La Poésie lyrique des troubadours.* 2 vols. Toulouse: Privat.
Joly, André, and Jean Stéfanini, eds. 1977. *La Grammaire générale des modistes aux idéologues.* Lille: Publications de l'université de Lille.
Jones, Alan. 1980. "Romance Scansion and the *Muwaššaḥāt:* An Emperor's New Clothes?" *Journal of Arabic Literature* 11:36–55.
———. 1981. "Sunbeams from Cucumbers? An Arabist's Assessment of the State of *Kharja* Studies." *La Corónica* 10:38–53.
———. 1983. "*Eppur si muove.*" *La Corónica* 12:45–70.
Jones, Joseph R., and John R. Keller, eds. and trans. 1969. *The Scholar's Guide.* Toronto: Pontifical Institute.
Kantorowicz, Ernst H. 1957. *Frederick the Second, 1194–1250.* Trans. E. O. Lorimer. New York: F. Ungar.
Kasten, Lloyd 1951. "'Poridat de las Poridades': A Spanish Form of the Western Text of the *Secretum secretorum.*" *Romance Philology* 5:180–90.
Kay, Richard. 1978. *Dante's Swift and Strong: Essays on Inferno XV.* Lawrence: Regents Press of Kansas.
Keller, John E. 1978. *Pious Brief Narrative in Medieval Castilian & Galician Verse: From Berceo to Alfonso X.* Lexington: University Press of Kentucky.
Kelly, Amy. 1950. *Eleanor of Aquitaine and the Four Kings.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kelly, H. A. 1979. "Aristotle- Averroes-Alemannus on Tragedy: The Influence of the 'Poetics' on the Latin Middle Ages." *Viator* 10:161–209.

Kenner, Hugh, ed. 1953. *Translations of Ezra Pound.* New York: New Directions.

Kibler, William W., ed. 1976. *Eleanor of Aquitaine: Patron and Politician.* Austin: University of Texas Press.

Kirkham, Victoria. 1981. "Love's Labor Rewarded and Paradise Lost (*Decameron,* III, 10)." *Romanic Review* 72:79–93.

———. 1985. "An Allegorically Tempered *Decameron.*" *Italica* 62:1–23.

Kristeller, Paul Oscar. 1955. "A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacopus de Pistorio and His 'Quaestio de felicitate.'" In *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi.* 1:425–63. Florence: Sansoni.

———. 1961. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains.* New York: Harper.

———. 1964. *Eight Philosophers of the Italian Renaissance.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

———. 1974. *Medieval Aspects of Renaissance Learning: Three Essays.* Ed. and trans. Edward P. Mahoney. Durham, N.C.: Duke University Press.

Kritzeck, James. 1964. *Peter the Venerable and Islam.* Princeton: Princeton University Press.

Lacarra, María Eugenia. 1980. *El poema de Mio Cid: Realidad histórica e ideología.* Madrid: J. Porrúa Turanzas.

Lacarra, María Jesús. 1979. *Cuentística medieval en España: Los orígenes.* Saragossa: Departamento de Literatura Española, Universidad de Zaragoza.

———, ed. and trans. 1980. *Disciplina clericalis: Pedro Alfonso.* Saragossa: Guara editorial.

Lasater, Alice E. 1974. *Spain to England: A Comparative Study of Arabic, European, and English Literature of the Middle Ages.* Jackson: University Press of Mississippi.

Latini, Brunetto. 1948. *Li Livres dou Tresor.* Ed. Francis J. Carmody. Berkeley: University of California Press.

Lazar, Moshé. 1964. *Amour courtois et "Fin'amors" dans la littérature du XIIe siècle.* Paris: Librairie C. Klincksieck.

Lehmann, Winfred P. 1968. "Saussure's Dichotomy between Descriptive and Historical Linguistics." In *Directions for Historical Linguistics,* ed. W. P. Lehmann and Y. Malkiel, 3–20. Austin: University of Texas Press.

Lejeune, Rita. 1954. "Rôle littéraire d'Aliénor d'Aquitaine et de sa famille." *Cultura Neolatina* 14:5–57.

———. 1958. "Rôle littéraire de la famille d'Aliénor d'Aquitaine." *Cahiers de Civilisation Médiévale* 1:319–37. Continuation of Lejeune 1954.

Lemay, Richard. 1963a. "Dans l'Espagne du XIIe siècle: Les Traductions de l'arabe au latin." *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 18:639–65.

———. 1963b. "Le Nemrod de l''Enfer' de Dante et le 'Liber Nemroth.'" *Studi Danteschi* 40:57–128.

———. 1966. "A propos de l'origine arabe de l'art des troubadours." *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 21:990–1011.

———. 1977. "The Hispanic Origin of Our Present Numerical Forms." *Viator* 8:435–59.

Lerner, Ralph, ed. and trans. 1974. *Averroes on Plato's Republic*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Lévi-Provençal, Évariste. 1948a. *La Civilisation arabe en espagne: Vue générale*. Paris: Maisonneuve.

———. 1948b. *Islam d'Occident: Etudes d'histoire médiévale*. Paris: Maisonneuve.

———. 1951. *Conférences sur l'Espagne musulmane prononcées à la Faculté de lettres en 1947 et 1948*. Publications de la Faculté des lettres de l'Université Farouk Ier d'Alexandrie. Cairo: Impr. nationale.

———. 1954. "Les vers arabes de la chanson V de Guillaume IX d'Aquitaine." *Arabica* 1:208–11. Also in 1951.

———. "Poésie arabe d'Espagne et poésie d'Europe médiévale." In 1948b and 1951.

———. 1955. *La civlización árabe en España*. Madrid: Espasa Calpe. Translation of 1948a.

Lewis, Bernard. 1982. Review of *Orientalism*, by Edward Said. *New York Review of Books* 29, June 24, pp. 49–56.

Lewis, C. S. 1936. *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.

Lida, María Rosa. 1940. "Notas para la interpretación, influencia, fuentes, y texto del *Libro de Buen Amor*." *Revista de Filología Hispánica* 2:105–50.

———. 1959. "Nuevas notas para la interpretación del *Libro de Buen Amor*." *Nuevo Revista de Filología Hispánica* 13:17–82.

Lipking, Lawrence. 1983. "Aristotle's Sister: A Poetics of Abandonment." *Critical Inquiry* 10:61–81.

Lloyd, Paul M. forthcoming. "The Constitution of the Castilian Dialect." In *From Latin to Spanish*.

López-Baralt, Luce. 1980. "Crónica de la destrucción de un mundo: La Literatura aljamiado-morisca." *Bulletin Hispanique* 82:16–58.

López Morillas, Consuelo. 1982. *The Qur'ān in Sixteenth-Century Spain: Six Morisco Versions of Sūra 79*. London: Tamesis.

———. 1983. "Las jarchas romances y la crítica árabe moderna." Unpublished paper.

Makdisi, George. 1974. "The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology." *Speculum* 49:640–61.

———. 1976. "Interaction between Islam and the West." *Revue des Etudes Islamiques* 44:287–309.

———. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

al-Makkari. 1856–60. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. Ed. and Trans. R. P. A. Dozy. Leyden: Brill.

Manselli, R. 1979. "La corte di Federico II e Michele Scoto." *L'Averroismo in Italia*. Rome: Atti dei Convegni Lincei 40:63–80.

Manzanares de Cirre, Manuela. n.d. *Arabistas españoles del siglo 19*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura.

Maravall, José Antonio. 1954. *El concepto de España en la Edad Media*. 2d ed. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Marks, Claude. 1975. *Pilgrims, Heretics, and Lovers: A Medieval Journey*. New York: Macmillan.

Márquez Villanueva, Antonio. 1977. "La occidentalidad cultural de España." In *Relecciones de literatura medieval*, 135–68. Sevilla: Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla. Review of *Spain and the Western Tradition*, Vol. 1, *The Castilian Mind in Literature from 'El Cid' to Calderón*, by Otis Green.

Marshall, J. H., ed. and trans. 1972. *The 'Razos de Trobar' of Raimon Vidal and Associated Texts*. Oxford: Oxford University Press.

Martino, Pierre. [1906] 1970. *L'Orient dans la littérature française du XVIIe au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette. Reprint. Geneva: Slatkine Reprints.

Mazzeo, Guido Ettore. 1965. *The Abate Juan Andrés: Literary Historian of the XVIII Century*. New York: Hispanic Institute in the United States.

"Medieval Literature and Contemporary Theory." 1979. *New Literary History* 10, no. 2. Special Issue.

Menéndez Pidal, Gonzalo. 1951. "Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 5:363–80.

Menéndez Pidal, Ramón. 1947. *La España del Cid*. 4th ed. 2 vols. Madrid: Espasa-Calpe.

———. 1955. *Poesía árabe y poesía europea: Con otros estudios de literatura medieval*. 4th ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.

———. 1956. *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*. Madrid: Espasa-Calpe.

———. 1961. "Origins of Spanish Literature Considered in Relation to the Origin of Romance Literature." *Cahiers d'Histoire Mondiale* 6:752–70.

Menéndez y Pelayo, Marcelino. 1941. "De las influencias semíticas en la literatura española." In *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

———. 1943. *Orígenes de la novela*. Vol. 1, *Influencia oriental: Los libros de caballería*. Santander: Sociedad de Artes Gráficas.

Menocal, María Rosa. 1979. "The Singers of Love: Al-Andalus and the Origins of Troubadour Poetry." Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania.

———. 1981. "Close Encounters in Medieval Provence: Spain's Role in the Birth of Troubadour Poetry." *Hispanic Review* 49:43–64.

———. 1982. "The Etymology of Old Provençal *trobar, trobador:* A Return to the 'Third Solution.'" *Romance Philology* 36:137–53.

———. 1984. "The Mysteries of the Orient: Special Problems in Romance Etymology." In *Papers from the XIIth Linguistics Symposium on Romance Languages*, 501–15. Amsterdam: John Benjamins.

———. 1985. "Pride and Prejudice in Medieval Studies: European and Oriental." *Hispanic Review* 53:61–78.

Metlitzki, Dorothee. 1977. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven: Yale University Press.

Millás Vallicrosa, José María. 1920–21. "Influencia de la poesía popular hispanomusulmana en la poesía italiana." *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 41:550–64; 42:37–59.

———. 1940. *La poesía sagrada hebráico-española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

———. 1967. *Literatura hebráicoespañola*. Barcelona: Editorial Labor.

Monroe, James T. 1965. "The Muwashshaḥāt." In *Collected Studies in Honour of*

Américo Castro's Eightieth Year, 335–72. Oxford: Lincombe Lodge Research Library.

———. 1970. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*. Leyden: Brill.

———. 1974. *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*. Berkeley: University of California Press.

———. 1975. "Formulaic Diction and the Common Origins of Romance Lyric Traditions." *Hispanic Review* 43:341–50.

———. 1976a. "The Structure of an Arabic *Muwashshaḥ* with a Bilingual *Kharja*." *Edebiyât* 1:113–23.

———. 1976b. "Estudios sobre las jarŷas: Las jarŷas y la poesía amorosa popular norafricana." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 25:1–16.

———. 1979. "Kharjas in Arabic and Romance: Popular Poetry in Muslim Spain?" In *Islam: Past Influence and Present Challenge*, 168–87.

———. 1982. "*¿Pedir peras al olmo?* On Medieval Arabs and Modern Arabists." *La Corónica* 10:121–47.

———. 1986. "Poetic Quotation in the *Muwaššaḥa* and Its Implications: Andalusian Strophic Poetry as Sung." *La Corónica* 14:230–50.

Munõz Sendino, José. 1949. *La escala de Mahoma: Traducción del árabe al castellano, latín y frances, ordenada por Alfonso X el Sabio*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.

Murphy, Cullen. 1984. "Nostalgia for the Dark Ages." *Atlantic* May, pp. 12–16.

Nardi, Bruno. 1983. *Dante e la cultura medievale*. Bari, Italy: Laterza.

Newman, F. X., ed. 1968. *The Meaning of Courtly Love: Papers of the First Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghampton, March 17–18, 1967*. Albany: State University of New York Press.

Nichols, Stephen G., Jr. 1983. "Deeper into History." *L'Esprit Créateur* 23, no. 1:91–102.

Nicholson, Reynold A. [1907] 1969. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Nolthenius, Hélène. 1968. *Duecento: The Late Middle Ages in Italy*. New York: McGraw-Hill.

Norwich, John Julius. 1970. *The Kingdom in the Sun, 1130–1194*. New York: Harper and Row.

Nykl, A. R. 1931. See Ibn Hazm 1931.

———. 1933. "La poesía a ambos lados del Pirineo hacia el año 1100." *Al-Andalus* 1:357–408. Spanish version of the introduction to Ibn Hazm 1931.

———. 1939. "L'influence arabe-andalouse sur les troubadours." *Bulletin Hispanique* 41:305–15.

———. 1946. *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore: J. H. Furst. Includes an English version of Nykl 1939.

L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo. 1965. 2 vols. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

O'Donoghue, Bernard, ed. 1982. *The Courtly Love Tradition*. Manchester: Manchester University Press.

Paden, William D., Jr., et al. 1981. "The Poems of the *Trobairitz* Na Castelloza." *Romance Philology* 35:158–82.

Paris, Gaston. 1888. *La Littérature française au moyen âge* (XIe au XIVe siècle). Paris: Librairie Hachette.

———. 1895. "Contes orientaux dans la litterature française au moyen âge." In *La Poésie française du moyen âge*, 2:75–108. Paris: Librairie Hachette.

Parodi, E. G. 1915. "La miscredenza di Guido Cavalcanti e una fonte del Boccaccio." *Bolletino della Società Dantesca* 22:37–47.

Parry, John Jay. See Andreas Capellanus.

Payen, Jean Charles, ed. 1974. *Les Tristan en vers*. Paris: Garnier.

———. 1979. "L'invention idéologique chez Guillaume IX d'Aquitaine." *L'Esprit Créateur* 19, no. 4:95–106.

Percival, Keith. 1975. "The Grammatical Tradition and the Rise of the Vernaculars." In *Trends in Linguistics* 13, pt. 1:231–75.

———. n.d. "Syntax in the Middle Ages." Unpublished paper.

Pérès, Henri. 1953. *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle: Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. Publications de l'Institut d'Etudes Orientales, Faculté des Lettres d'Alger. Paris: Adrien-Maisonneuve.

———. 1983. *Esplendor de al-Andalus: La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*. Trans. Mercedes García Arenal. Madrid: Hiperión.

Pernoud, Régine. 1977. *Pour en finir avec le moyen âge*. Paris: Editions du Seuil.

Peters, F. E. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press.

Petrus Alfonsi. See Hermes 1977; Jones and Keller 1969; and M. J. Lacarra 1980.

Pirenne, Henri. 1937. *Mahomet et Charlemagne*. Paris: Félix Alcan.

Poirion, Daniel. 1979. "Literary Meaning in the Middle Ages: From a Sociology of Genres to an Anthropology of Works." *New Literary History* 10:401–8.

Press, A. R. 1970. "The Adulterous Nature of *Fin' Amors:* A Re-Examination of the Theory." *Forum for Modern Language Studies* 6:327–41.

Prévost, Claude. 1972. "Littérature et idéologie: Propositions pour une réflexion théorique." *Nouvelle Critique* 57, no. 238:16–23.

Prinz, Joachim. 1966. *Popes from the Ghetto: A View of Medieval Christendom*. New York: Dorset Press.

Procter, Evelyn S. 1951. *Alfonso X of Castile: Patron of Literature and Learning*. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.

Quaglio, Antonio Enzo. 1964. "Prima fortuna della glossa garbiana a 'Donna me prega' del Cavalcanti." *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 141:336–68.

Ramírez Calvente, Angel. 1974. "Jarchas, moaxajas, zéjeles I." *Al-Andalus* 39: 273–99.

———. 1976. "Dúplica al Prof. Harvey." *Al-Andalus* 41:237–39.

Reese, Gustave. 1940. *Music in the Middle Ages*. New York: W. W. Norton.

Ribera y Tarragó, Julián. [1896] 1972. *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*. Reprint. New York: Burt Franklin.

———. [1927] 1975. *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la Española*. Madrid: Editorial Volventad. Reprint. New York: AMS Press.

———. 1928. *Disertaciones y opúsculos*. 2 vols. Madrid: Estanislao Maestre.

Richard, Jean. 1949. "La *Chanson de Syracon* et la légende de Saladin." *Journal Asiatique* 237:155–58.

———. 1966. "Le Vogue de l'Orient dans la littérature occidentale du moyen âge." Reprinted in *Les Relations entre l'Orient et l'Occident au moyen âge*. London: Variorum Reprints, 1977.

Riquer, Martín de. 1953. "'Hei, ore dolce, qui de France venés.'" *Cultura Neolatina* 13:86–90.

Rizzitano, Umberto. 1958. *Un compendio dell'antologia di poeti arabo-siciliani initolata ad-Durrah al-hatīrah min šufara' al-Gazirah d Ibn al-Quaṭṭa' "il Siciliano" (433–515 Eg.)*. Vol 8, fascicle 5:335–79. Rome: Academia Nazionale dei Lincei.

———. 1975. *Storia e cultura nella Sicilia saracena*. Palermo: Flaccovio.

———. 1977. "La Sicilia e l'Islam." *I Problemi di Ulisse* 14:62–71.

Rizzitano, Umberto, with Francesco Giunta. 1967. *Terra senza crociati*. Palermo: Flaccovio.

Robertson, D. W. 1968. "The Concept of Courtly Love as an Impediment to the Understanding of Medieval Texts." In *The Meaning of Courtly Love*, 1–18. See Newman 1968.

Roncaglia, Aurelio. 1949. "Laisat estar lo gazel (Contributo alla discussione sui rapporti fra lo zagial e la ritmica romanza)." *Cultura Neolatina* 9:67–99.

———. 1952. "'Can la frej' aura venta.'" *Cultura Neolatina* 12:255–64.

———. 1977. "Gli arabi e le origini della lirica neolatina." *I Problemi di Ulisse* 14:72–81.

Rosenthal, Franz. See Ibn Khaldūn [1958] 1967.

Roth, Norman 1985. *Maimonides: Essays and Texts, 850th Anniversary*. Madison, Wis.: Hispanic Seminary.

de Rougemont, Denis. 1956. *Love in the Western World*. Rev. ed. New York: Fawcett.

Rubia Barcia, José, ed. 1976. *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization*. Berkeley: University of California Press.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.

———. 1982. "Opponents, Audiences, Constituencies, and Community." *Critical Inquiry* 9:1–26.

———. 1983. "Response to Stanley Fish." *Critical Inquiry* 10:371–73.

Sánchez-Albornoz, Claudio. [1956] 1966. *España, un enigma histórico*. 2 vols. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

———. 1965. *El Islam de España y el Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.

———. 1973. *El drama de la formación de España y los españoles: Otra nueva aventura polémica*. Barcelona: EDHASA.

———. 1979. *Estudios polémicos*. Madrid: Espasa Calpe.

Sarton, George. 1927–48. *Introduction to the History of Science*. 3 vols. Baltimore: Published for the Carnegie Institution of Washington by Williams and Wilkins.

———. 1951. *The Incubation of Western Culture in the Middle East*. Washington, D.C.: Library of Congress.

Saville, Jonathan. 1972. *The Medieval Erotic Alba: Structure as Meaning*. New York: Columbia University Press.

Scaglione, Aldo. 1984. "The Mediterranean's Three Spiritual Shores: Images of the Self between Christianity and Islam in the Later Middle Ages." In *The Craft of Fiction: Essays in Medieval Poetics*, ed. Leigh A. Arrathoon, 453–74. Rochester, Mich.: Solaris Press.

Schacht, Joseph, with C. E. Bosworth, eds. 1974. *The Legacy of Islam.* Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.
Schack, Adolf Friedrich graf von. 1865. *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia.* Trans. Juan Valera. Buenos Aires: Editorial el Nilo.
Seay, Albert, 1975. *Music in the Medieval World.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
Silver, Daniel Jeremy. 1974. *A History of Judaism.* Vol. 1, *From Abraham to Maimonides.* New York: Basic Books.
Silverstein, Theodore. 1949. "Andreas, Plato, and the Arabs: Remarks on Some Recent Accounts of Courtly Love." *Modern Philology* 47:117–26.
Singleton, Charles S. 1954. *Dante Studies.* Vol. 1, *Commedia: Elements of Structure.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
———. 1958. *Journey to Beatrice.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Smarr, Janet Levarie 1976. "Symmetry and Balance in the *Decameron.*" *Mediaevalia* 2:159–87.
Smith, Nathaniel B. 1978. Review of *Le Vocabulaire courtois des troubadours à l'époque classique,* by Glynnis M. Cropp. *Romance Philology* 31:526–33.
Sola-Solé, José María. *Corpus de poesía mozárabe* (Las ḫarğas andalusies). Barcelona: Ediciones Hispam.
Southern, R. W. 1953. *The Making of the Middle Ages.* New Haven: Yale University Press.
———. 1962. *Western Views of Islam in the Middle Ages.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Spitzer, Leo. 1944. *L'Amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours.* University of North Carolina Studies in Romance Language and Literature. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
———. 1952. "The Mozarabic Lyric and Theodor Frings' Theories." *Comparative Literature* 4:1–22.
Stern, Samuel Miklos. 1948. "Les vers finaux en espagnol dans les muwaššaḥs hispano-hebraiques." *Al-Andalus* 13:299–346.
———. [1953] 1964. *Les chansons mozarabes: Les vers finaux (kharjas) en espagnol dans les muwashshahs arabes et hébreux.* Palermo: U. Manfredi. Reprint. Oxford: Bruno Cassirer.
———. 1959. "The *Muwashshaḥas* of Abraham Ibn Ezra." In *Hispanic Studies in Honour of I. González Llubera,* ed. Frank W. Pierce, 367–86. Oxford: Dolphin.
———. 1974. *Hispano-Arabic Strophic Poetry: Studies.* Ed. L. P. Harvey. Oxford: Clarendon Press.
Stern, Samuel Miklos, and Edward M. Wilson. 1965. "Mozarabic." In *Eos: An Enquiry into the Theme of Lovers' Meetings and Partings at Dawn in Poetry,* ed. Arthur T. Hatto, 299–303, 322–23. The Hague: Mouton.
Sutherland, D. R. 1956. "The Language of the Troubadours and the Problem of Origins." *French Studies* 10:199–215.
Terrasse, Henri. 1958. *Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident.* Paris: Plon.
Topsfield, L. T. 1975. *Troubadours and Love.* Cambridge: Cambridge University Press.

degli Uberti, Fazio. 1883. *Liriche edite ed inedite*. Ed. Rodolfo Renier. Florence: Sansoni.

———. 1952. *Il Dittamondo e Le Rime*. Ed. Giuseppe Corsi. 2 vols. Bari, Italy: Laterza.

Vance, Eugene. 1980. "*Aucassin et Nicolette* as a Medieval Comedy of Signification and Exchange." In *The Nature of Medieval Narrative*, ed. Minnette Grunmann-Goudet and Robin F. Jones, 57–76. Lexington, Ky.: French Forum.

Van Cleve, Thomas Curtis. 1972. *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen: Immutator Mundi*. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.

Vernet, Ginés, Juan. 1966. *Literatura árabe*. Barcelona: Editorial Labor.

———. 1978. *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel.

Von Grunebaum, Gustave E. 1953. 2d ed. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.

Walpole, Ronald N. 1960. "Jaufré Rudel—Who Can Open the Book?" *Romance Philology* 13:429–41.

Watt, W. Montgomery. 1972. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

———. 1974. "Il contributo arabo alla cultura europea." In *La coscienza dell'altro*. Florence: Cultura.

Watt, W. Montgomery, with Pierre Cachia. 1965. *A History of Islamic Spain*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Whinnom, Keith. 1967. *Spanish Literary Historiography: Three Forms of Distortion*. Exeter, England: University of Exeter Press.

White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

———. 1982. "The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation." *Critical Inquiry* 9:113–37.

Wilkins, Ernest H. 1915. "The Invention of the Sonnet." *Modern Philology* 13:463–94.

Wolff, Philippe. 1968. *The Awakening of Europe*. Trans. Anne Carter. Baltimore: Penguin Books.

Wright, William. See Ibn Jubayr 1907.

Zumthor, Paul. 1943. "Notes en marge du traité de l'amour de André le Chapelain." *Zeitschrift für romanische Philologie* 63:178–91.

———. 1954. "Au berceau du lyrisme européen." *Cahiers du Sud* 41, no. 326: 1–61.

———. 1970. "De la circularité du chant à propos des trouvères des XIIe et XIIIe siècles." *Poétique* 2:129–40.

———. 1975. "Autobiographie au Moyen Age?" In *Langue, texte, énigme*, 165–80. Paris: Éditions du Seuil.



ملحق

تعريف أعده المترجم بأهم الأعمال الأدبية المذكورة في النص

الأيام العشرة The Decameron

منتخب حكايات للكاتب بوكاشيو، وضعه بين عام ١٣٥٠م و ١٣٥٥م، وجمع فيه مائة أقصوصة روتها خلال عشرة أيام سبع نساء وثلاثة فتيان. وقد مهد له بمقدمة أبان فيها، بأسلوبه الطريف، أن الغاية من مصنفه هي التخفيف من شقاء المحبين وبخاصة النساء. وبدأه بالإشارة إلى وباء الطاعون الذي اجتاح فلورنسا وإيطاليا كلها عام ١٣٤٨م، مشيرا إلى حالات الرعب من تفشي المرض وفتكه بالسكان، متوقفا أحيانا عند أثره العميق في تصرف الناس، وتهافت أخلاقهم، وما ابتعثه فيهم من اضطراب، وتحلل من قيود الفضائل. وقد نجم عن الخطر المداهم انتظام جماعة من سبع سيدات وثلاثة فرسان غادرت المدينة والتجأت إلى دارة جميلة في الضواحي هربا من العدوى. وهناك قررت الجماعة أن يتولى كل واحد من العشرة رواية حكاية حسب موضوع تقترحه الحسناء المكلفة بالسهر على راحة الجماعة. يتراءى لنا، من خلال صفحات الكتاب النضج الفني الذي امتاز به بوكاشيو، والتعبير البليغ عن موقف البورجوازية الفلورنسية المغرمة بفنون اللذة والثقافة معاً. وفيه يبرز أثر بوكاشيو في إرساء النثر الإيطالي العصري على أصول واضحة، والطريقة الواقعية والساحرة التي اعتمدها في تصوير أمور الحياة.

أنشودة (أو ملحمة) رولان Chanson de Roland

أقدم قصة من قصص الفروسية الشعرية في عصر شارلمان وأشهرها، نُظمت في الشكل الذي وصلت إلينا فيه ربما في وقت مبكر من القرن الثاني عشر الميلادي، ولا نعرف على وجه التحديد من هو مؤلفها.

تقع القصيدة في أربعة آلاف وبيتين من البحر العشاري المقاطع. تنطلق من واقع تاريخي يتلخص بانسحاب شارلمان من شمالي أسبانيا، وبتعرض مؤخرة جيشه بقيادة رولان كونت بريتانية لهجوم مباغت شنه عليها الباسكيون الأسبان خلال مرورها في مضيق رونسفو في ١٥ آب سنة ٧٧٨م، فقضوا على قائدها وضباطها ورجالها. فعمدت الأسطورة إلى تضخيم هذا الواقع، وإحاطته بهالة من الإعجاز الوطني، وحولته من حادثة مألوفة إلى عمل بطولي خارق، له أبعاد قومية ودينية، وجعلت من رولان ابنا لشقيق شارلمان، ومن الباسكيين عربا ومسلمين يريدون الانتقام من الجيش المسيحي، وبذلك خرج الموضوع من إطاره العادي ليصبح مضمونه مثيرا للهمم. ورامزا لمُثل عليا قومية ودينية.

تتلخص الحبكة الأسطورية، في شكلها المنمق، بأن رولان قد تعرض لنقمة غانلون زوج أمه، فاتصل هذا بملك المسلمين واتفق معه على الغدر بمؤخرة الجيش عند انسحابه من جبال البرت. ولما بدأ الهجوم على رولان ورجاله نصحه صديقه اوليفيه بالنفخ في الصور لطلب المعونة من الفرق التي تقدمته في الانسحاب، فأبت عليه مروءته، وتقاليد الفروسية الاستنجاد والاستخذاء، وظل متصديا مع رجاله لمئات الألوف من الأعداء. ولما تبين له حرج الموقف وفداحة الخسارة وتساقط فرسانه الواحد بعد الآخر، عمد إلى البوق فنفخ فيه بشدة حتى تفجر يافوخه. ولكن الصوت قد بلغ أسماع الملك شارلمان فارتد بفرقة لصد الهجوم على مؤخرة جيشه. ولما أحس رولان بالموت يدب في مفاصله أخذ سيفه دَرندال محاولا عبثا تحطيمه لكي لا يقع في يد عدوه، غير أن قواه قد خذلته، فتمدد في ظل صنوبرة ليلفظ أنفاسه الأخيرة. وتقول الأسطورة إن شارلمان، بعد بلوغه ساحة المعركة، فتك بالمهاجمين وتتبع فلولهم واحتل مركز قيادتهم في أسبانيا. وبعد عودته إلى

مقره في فرنسا تكشف له خيانة غانلون فأمر بقتله. وبلغ الحزن من أود خطيبة رولان مبلغا كبيرا حتى أنها ما لبثت أن ماتت أسفا عليه.

أوكاسين ونيكوليت *Aucassin et Nicolette*

قصة من قصص المغامرة، كتبها مؤلف مجهول في بدايات القرن الثالث عشر الميلادي، وسماها «حكاية غنائية» ومزج في سردها بين الشعر والنثر. إنها قصة حب فتي في عالم يختلط فيه الواقع بالحلم، محكية برقة بارعة ومشهورة بنضارة المشاهد والشخصيات التي تقدمها وحيويتها. في هذه القصة يحب أوكاسين، ابن رئيس بوكاير Beaucaire في مقاطعة بروفنس، نيكوليت، وهي أسيرة جلبتها إحدى سفن الرئيس من بلاد المسلمين، بيد أن والده يحرّم اقترانه بها ويأمر سيد نيكوليت بإيداعها في السجن. أما أوكاسين فيصبح شديد الوله عليها إلى درجة أنه يرفض القتال للدفاع عن قلعة والده إلا إذا وُعد بحديث قصير معها وبقبلة واحدة. غير أن والده يخلف وعده ويودعه في السجن. تهرب بعد ذلك نيكوليت من السجن وتتغنى بحبها لأوكاسين خارج سجنه إلى أن يحذره صديق له من الحراس بأن حياتها في خطر. ثم تهرب نيكوليت بعد ذلك إلى الغابة ويُعتقد أنها قد ضاعت أو قُتلت. أما أوكاسين فيخرجه أبوه من السجن ويحاول مواساته، غير أن أوكاسين يخرج للبحث عن نيكوليت ويجدها في نهاية الأمر، ثم يبحران في سفينة إلى قلعة توريلور الجميلة ويقضيان ثمة ثلاث سنوات سعيدات. بعدها يهاجم المسلمون القلعة ويأخذون كل من فيها، وتؤخذ نيكوليت إلى قرطاجنة حيث يكتشف ملكها أن نيكوليت هي ابنته المفقودة. أما أوكاسين فترتطم به السفينة بالقرب من بوكاير، ويصبح رئيسا عليها بعد أن توفي والده. ترحل نيكوليت بعد ذلك إلى بوكاير متنكرة في صورة منشد جوال، ويلتم شملهما مرة أخرى.

بلاغة اللغة العامية *De vulgari eloquentia*

كتاب كتبه دانتي (بعد سنة ١٣٠٤م) باللغة اللاتينية لخاصة المتعلمين، ولم يتم منه إلا الجزء الأول وقسما من الجزء الثاني. أظهر دانتي في هذا الكتاب أنه رائد

في ميدان اللغة. وتكلم في الجزء الأول عن الفارق بين اللاتينية والعامية، واعترف بالعوامل الأساسية في تغير اللغات المستمر، تبعا للزمان والمكان. فهو يتناول الأسر اللغوية الرئيسة في أوروبا في الشرق والشمال والغرب، ويقول بوجود ثلاثة فروع كبيرة للأسرة اللغوية الغربية، وهي اللغات البروفنسية والإيطالية والفرنسية. ويعترف دانتي بأن لغة البروفنس هي أول لغة كتب بها الشعر الغنائي، وأن اللغة الفرنسية امتازت بكتاباتها النثرية الجميلة، وأن الإيطالية قريبة من اللاتينية، وظهر بها شعر غنائي رقيق وأنها لا تناسب إلا الموضوعات العالية مثل الحرب والحب والأخلاق. ويميز دانتي في إيطاليا بين أربع عشرة لهجة محلية، ويقول إنه ليس من بينها لهجة واحدة تصلح لأن تكون لغة أدبية رفيعة. ويتكلم عن خصائص اللغة التي تحدد وحدة إيطاليا الفعلية. وفي الجزء الثاني يبحث استخدام اللهجة العامية في الشعر، ويذكر أمثلة من الشعر البروفنسي والفرنسي والإيطالي، ثم يتكلم عن كتابة القصائد، عن الموضوع والوزن والقافية والتركيب والأسلوب واللغة، لكي يصبح الشعر جديرا بالاسم.

ترستان Tristan

ترستان أحد فرسان المائدة المستديرة من قصص حب القرون الوسطى، أقدم قصيدة موجودة نظمت حوله هي قصيدة *ترستان* لشاعر أنجلو- نورماندي يسمى توماس Thomas، كتبها ما بين سنتي ١١٥٦م و ١١٧٠م تقريبا، ولم يصلنا منها إلا بعضها. تروي هذه القصة حكاية ترستان الذي أرسله عمه، الملك مارك Mark صاحب كورن وول Cornwall في حملة ليجلب له إيزوت Iseut الشقراء الجميلة التي كان ينوي عمه الزواج بها. وفي أثناء عودة ترستان وإزوت يرتكبان خطأ فادحا غير مقصود عندما يشربان ماء العشق الذي كان معدا للزوجين، ويصبحان عشيقين متيمين. وتختلف تتمة قصة هذا الهوى الآثم وحل عقدتها من رواية إلى أخرى، غير أن تتمة توماس (الذي استشهدت المؤلفة به في هذا الكتاب) لهذه القصة هي أشد التتمات إدهاشا: إذ يغادر ترستان كورن وول إلى إقليم بريتون حيث يتزوج امرأة أخرى تدعى أيضا إيزوت ذات اليدين البيضاويين، ويذكره اسمها وجمالها

بإزوت الأولى التي كان يجب عليه أن يتخلى عنها. وفيما بعد يجرح ترستان في إحدى مغامراته جرحا مميتا بسلاح مسموم، ولا يمكنه البرء منه إلا على يدي إيزوت الأولى، زوجة الملك مارك. لذلك، يُرسل رسول إلى كورن وول لجلب إيزوت ويُطلب منه في حالة نجاحه في جلبها أن يضع شراعا أبيض على السفينة، وشراعا أسود في حالة إخفاقه. وعندما تقترب السفينة من بريتون وينشر الشراع الأبيض، تعلن إيزوت ذات اليدين البيضاويين بدافع الغيرة أن الشراع قد كان أسود، فيموت عندئذ ترستان. وعندما تصل إيزوت الأولى وترى ترستان جثة هامدة تموت هي أيضا.

الحياة الجديدة Vita Nouva

كتاب ألفه دانتي ما بين سنتي ١٢٩٢ و ١٣٠٠م، مزج فيه بين الشعر والنثر، وهو من أهم نماذج النثر الأدبي الإيطالي. يحاول دانتي في هذا الكتاب غربلة الشعر الذي كان قد كتبه طوال العشر السنوات السابقة وإعطاءه نظاما وشكلا ومعنى. وكان هدفه أن ينقل من «كتاب ذاكرته» تلك التجارب الماضية التي تنتمي إلى الفترة التي تفتح «حياته الجديدة» – وهي حياة خلقها لقاء الشاعر الأول بمحبوبته بياتريتس Beatrice و ب«سيد الحب» اللذين يشكلان مع الشخصيات الرئيسة الثلاث للقصة. ويقوم معمارهذه القصة على قصائد مختارة مرتبة حسب نظام معين، يربط بينها جسور من النصوص النثرية تؤدي وظيفة سردية هي وصف تلك الأحداث في حياة البطل التي يفترض أنها ألهمت الشاعر بهذه القصائد أو كانت سببا في نظمه إياها. وهذه الخلفية السردية هي التي مكنت الشاعر من جعل معاني قصائده تبدو أكثر وضوحا، أولعلها مكنته من تغيير معانيها الأصلية.

رواية الوردة Roman de la Rose

قصة حب شعرية فرنسية يتكون البيت الواحد منها من ثمانية مقاطع، كتب جيوم دي لوري Guillaume de Lorris الجزء الأول منها (يقع في حوالي ٤٠٠٠ بيت) في الفترة من سنة ١٢٣٠ إلى سنة ١٢٤٠م تقريبا، وكتب جان دي ميونج Jean de

Mueng الجزء الثاني منها (يقع في حوالي ١٨٠٠ بيت) في الفترة من سنة ١٢٧٥ إلى سنة ١٢٨٠م تقريبا.

يشتمل الجزء الأول منها على «فن الحب» على مثال أوفيد. والحب هو الحب الرفيع لذلك الوقت والشكل القصصي المستخدم هو الشكل الرمزي المسهب. في هذا الجزء يروي الشاعر حلما كان قد رآه في منامه يقوده فيه «العبث» إلى حديقة وارفة غناء، رفاقه فيها شخصيات رمزية مثل: «اللطف» و «النظرات الحلوة» و«السرور» و «الفرح» و «الثراء» و «الإنعام» و «إله الحب» ذاته. يجد الشاعر وردة جميلة ويرغب في اقتطافها، ويقع ضحية لإله الحب الذي يعلمه قواعد الحب الرفيع ويخبره بتباريح خدمته إياه وتعويضاتها. أما جهود المحب في الوصول إلى الوردة، فتساعده فيها أو تحبطها شخصيات رمزية تمثل دوافع محبوبته أو ما يؤثر على عقلها مثل: «الترحيب» و «الخطر» و «اللسان البذىء»... إلخ. ونظرا لكون جهود الشاعر محبطة، فإن العقل يقنعه بالعدول عن مواصلة طلب الوردة. عندئذ تتدخل «الشفقة» وفينوس (إله الحب) فيما بينهما، ويسمح له بقبلة واحدة. بيد أن «اللسان البذىء» يثير الاستنكار، فتُشدَّد الحراسة على «الوردة»، وتبنى الجدران حولها، وتعين «القهرمانة» لمراقبتها. وهنا ينتهي هذا الجزء الذي كتبه وليم دي لوري.

أكمل جان دي ميونج هذا العمل بطريقة مختلفة جدا. فلقد كان الجزء الأول منها قصة رمزية ليست خالية من الطرافة، قصد بها تسلية جمهور المستمعين الأرستقراطي. وعلى الرغم من أن هذه القصة الرمزية تستمر إلا أنها تصبح الآن ذريعة لاستطرادات طويلة متبحرة تغطي المجال الفكري القروسطي كله تقريبا موجهة إلى عامة الجمهور ومكتوبة من وجهة نظر برجوازية، مع زخم خشن واقعي، ومبدية روحا مستقلة جرئية. تستمر القصة الرمزية بحصار الحصن. فيأتي «الظهور الكاذب» (الذي يقال إنه موجود عادة في الدير) لمساندة الحب، ويُقهر «اللسان البذىء»؛ وتُستمال «القهرمانة» إلى جانب العاشق، وتتدخل الطبيعة لخدمته، وتصد شعلة فينوس هجمةَ «الخطر» و «العار» و «الرهبة»، فيظفر العاشق بالوردة.

سجن الحب *Cárcel de amor*

أهم رواية أسبانية عن الحب الرفيع في القرن الخامس عشر الميلادي، كتبها دياجو دي سان بدرو Diego de San Pedro. في هذه الرواية، تأخذ شخصية رمزية هي «الرغبة» المحبَّ ليريانو Leriano إلى «سجن الحب» ذي الأعمدة الرخامية المموهة بالذهب، وذي الأبراج العالية، والسلالم المتعرجة والمدخل المظلم والزخارف الرمزية. يقوم الراوي في هذه القصة بدور الوسيط فيحمل الرسائل من ليريانو إلى الأميرة لوريولا Laureola. وهذه الرسائل تعكس في كثير منها خطابية أسلوب العصر، إلا أننا نجد في مواطن أخرى منها نغمة جديدة للهوى والرقة البليغين. وفي الوقت الذي يوشك فيه المحبان على تخطي المصاعب التي تواجههما يموت ليريانو من الجوع.

تبرز رواية *سجن الحب* كل العناصر الثلاثة للحب الرفيع كما حددها جاستون باريس: الاعتراف بوجود مبدإ أخلاقي وراء الحب الإنساني، والهدية التي يؤثر المحب بها محبوبته، واعتراف المحب بعلو منزلة المحبوبة المطلق. وتتضح الشعبية المنقطعة النظير لهذه الرواية بوصفها أشهر رواية وجدانية لعصر النهضة الأوروبية من حقيقة أنها قد طبعت في القرن السادس عشر الميلادي أربعا وعشرين مرة على الأقل، وأنها قد ترجمت ما لا يقل عن عشرين مرة.

فلوار وبلانشفلوار *Floire et Blanchefloire*

قصة حب شعرية فرنسية وصلت إلينا في روايتين من القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، ويعتقد أنها ذات أصول عربية. وموضوعها هو انفصال المحبين واجتماع شملهما مرة أخرى، وهو الموضوع نفسه الذي تعالجه قصة أوكاسين ونيكوليت، إلا أن دوري الشخصيتين الرئيستين وديانتيهما في هذه القصة معكوسة. ففلوار هو ابن الملك المسلم ومحبوبته بلانشفلوار هي فتاة مسيحية تباع إلى تجار يأخذونها إلى العراق حيث توضع في حريم السلطان. يقوم فلوار بإنقاذها عندما يدخل إلى مكان الحريم متخفيا في سلة ورد. وقد كانت هذه الحكاية مشهورة في كل أرجاء أوروبا الغربية، وتوجد روايات لها في أغلب اللغات الأوروبية.

كتاب الحب الطيب Libro de buen amor

ديوان شعري لخوان رويث Juan Ruiz، المعروف بلقب «نائب أسقف هيتا» Arcipreste de Hita الذي كان يعيش في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي، يحتوي أساسا على اثنتي عشرة قصيدة قصصية، تحكي كل واحدة منها مغامرة وصال مختلفة. نظم الديوان أساسا على الطريقة الربعية cuaderna via، وهي طريقة ينظم فيها الشعر كل أربعة أبيات على وزن واحد وقافية واحدة، يتخللها بعض القصائد الغنائية التي نظمت في أوزان متنوعة. وعبارة «الحب الطيب» التي وردت في العنوان تشير إلى الحب الروحي مقارنة بالحب الدنيوي. وعلى الرغم من أن الشاعر يفضل اسميا الحب الطيب، إلا أنه يستسلم للضعف الإنساني عندما يطيل الحديث عن النوع الآخر. وتبدو في هذا الديوان مظاهر كثيرة من مظاهر التأثر بالثقافة العربية، فالشاعر ينص - مثلا - على أنه يؤلف كثيرا من أغانية لكي تنشدها وتعزف عليها قيان مسلمات، ويتكلم عن الآلات الموسيقية التي لا توافق الأغاني العربية، ويستعمل الألفاظ العربية في مواضعها.

كتاب العالم Dittamondo

مختصر جامع من الشعر التعليمي والمعلومات الجغرافية، نظمه فازيو دلي أوبرتي حوالى سنة ١٣٤٧م على غرار البحر الشعري «تريسا ريما» الذي ابتدعه دانتي. تصف هذه القصيدة رحلة الشاعر عبر أوروبا وآسيا وأفريقيا. ومع أن دلي أوبرتي قد كتب هذه القصيدة في ستة كتب تحتوي على مائة وخمسة وأربعين فصلا، إلا أنها بقيت غير مكتملة. يعدد الشاعر خلال هذه الرحلة أسماء شخصيات رمزية وأسطورية وتاريخية كثيرة. ويتضمن الكتاب الخامس من هذا العمل في فصوله من العاشر إلى الثالث عشر وصفا «للمعراج» وملاحظات أخرى حول النبي محمد صلى الله عليه وسلم. أما شكل هذا العمل والهجوم الذي يحويه على الكنيسة، وكذلك موضوع الرحلة التي يقوم بها الشاعر البطل، فكلها تستدعي مقارنة هذا العمل برائعة دانتي *الكوميديا الإلهية* وبالأعمال التعليمية الرئيسة الأخرى التي كتبت في الأدب الإيطالي في القرن الرابع عشر الميلادي.

الكنز Li Tresors

كتاب موسوعي ألفه برونيتو لاتيني الفلورنسي بالفرنسية (حوالي ١٢٦٠م)، يحتوي الجزء الأول منه على تاريخ للعالم، ومختصر ديني ومعلومات مفصلة من الحقول التالية: الفلك، والجغرافيا، والتاريخ الطبيعي. أما الجزء الثاني فيحتوي على ترجمة وشرح لكتاب أرسطو *الأخلاق النكوماشية* الذي أصبح رسالة حول المحاسن والمساوىء. أما الجزء الثالث فهو حول الخطابة والسياسة ويصور الديموقراطية الإيطالية الاشتراكية بوصفها أكمل شكل للحكومة من خلال مقارنته إياها بالملكية الفرنسية. وقد ترجم هذا العمل بصورة سريعة إلى اللغة الإيطالية، وكان له وقع كبير في أوروبا.

الكُنيز Tesoretto

قصيدة رمزية غير مكتملة كتبها أيضا برونيتو لاتيني (بعد سنة ١٢٨٢م) باللغة الإيطالية، على غرار *رواية الورة*. تحتوي هذه القصيدة على معلومات سيرية تعكس التجربة المريرة لعيشه في المنفى. وتأتي أهمية هذه القصيدة من كونها تاريخيا أول قصيدة إيطالية تبدي التأثر بالرواية الفرنسية، ومن كونها قد أثرت في دانتي.

لانسلوت (أو فارس العربة) Lancelot

قصة من قصص الحب الشعرية كتبها كريتين دي تروي Chrétien de Troyes في وقت من الأوقات بعد سنة ١١٦٤م. ولعل هذه القصة هي أول قصة حب شعرية آرثرية فرنسية توظف نظرية الحب الرفيع. تروي هذه القصة مغامرات لانسلوت، فارس في بلاط الملك آرثر Arthur، الذي يخرج للبحث عن الملكة جينفر Geniévre، التي أسرها شخص غامض يدعى مليجنت Méléagant. وفي طريقه للبحث عنها يفقد فرسه، ولكي يواصل رحلته يضطر إلى أن يمتطي عربة يقودها قزم، وهو عمل يعد مخزيا بالنسبة لفارس مثله، ولكنه يقبله بصدر رحب خدمة لسيدته. وبعد أن

يقتحم الصعاب والمخاطر يصل إلى بلاد مليجنت ويقاتل من أجل تحرير الملكة، ويتمكن من رؤيتها، لكنها تستقبله ببرود وغطرسة لكي تختبر حبه إياها. ومع ذلك، فإن الملكة ترق له، بعد أن يختطفه رجال مليجنت غدرا ويشاع عنه أنه مات، وتستقبله بالترحيب. وفي تكملة لهذه القصة كتبها جودفروي دي لاييني Godefroi de Laigny، يبارز لانسلوت مليجنت في قصر آرثر ويرديه قتيلا.

محاضرات العلماء Disciplina clericalis

كتاب يحوي مجموعة من الحكايات (٣٠ حكاية) كتبها باللاتينية بطرس الفونسي، في بداية القرن الثاني عشر الميلادي. ويبدو أن الفونسي ألف كتابه هذا أولا بالعربية من أجل تهذيب النفوس وهداية الأرواح إلى طريق الخير والكمال ثم ترجمه إلى اللاتينية ليكون في خدمة رجال الدين المسيحيين في عظاتهم للجمهور. ويقول المؤلف إنه جمع فيه عددا من الأمثال والقصص العربية والخرافات المتعلقة بالحيوان والطيور حتى يكون كتابه مروحا للنفوس خفيفا على القراء. يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء: يتحدث في الأول بالأمثلة والعظات عن مراقبة الله وخشيته وعن الرياء والعلم والصمت ونبل النفس، أي عن موضوعات خلقية متصلة بالفضائل والرذائل، ويتحدث في الثاني عن النساء وخطر الانقياد لهن، أما الثالث فيتحدث فيه عن الحياة الاجتماعية والسياسية وعلاقة الملوك برعاياهم. وكل الحكايات الثلاثين التي أوردها بطرس الفونسي حكايات شرقية عربية، وقد نص على ذلك بنفسه مما يدل على أنه كان واثقا من أن قراءه المسيحيين لن يمتعضوا أو يضجروا من هذا النقل عن المصادر الإسلامية، بل على العكس سيتقبلون أمثاله ومواعظه في شغف وترحاب باعتبارها تراثا لحضارة أسمى من حضاراتهم. والإطار العام لهذه المواعظ والخيط الجامع بينها هو ما تخيله المؤلف من رجل على فراش الموت أطلق عليه اسم «العربي» يوصي ابنا له ويعظه، فيقص عليه هذه المجموعات المتنوعة من القصص والأمثال.

ملحمة السيد *Canter de Mio Cid*

أعظم وأقدم ملحمة أدبية قشتالية تصل إلينا، تمجد الحملات العسكرية الحقيقية والخيالية التي قام بها الفارس الأسطوري القشتالي رودريجو دياث دي بيفار Rodrigo Diaz de Vivar، الملقب «بالسيد.» نظمت هذه الملحمة حوالى سنة ١١٤٠م أو ربما في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي. وتتكون من ٣٧٣٠ بيتا مقسمة إلى ثلاثة أجزاء: يروي الجزء الأول قصة نفي الفونسو السادس للسيد، ويروي الجزء الثاني انتصار السيد على المسلمين واستيلائه على مدينة بلنسية، وتصالحه مع الفونسو، وتزويج ابنتيه على أميري كاريون. أما الجزء الثالث من الملحمة فيروي قصة المعاملة البشعة التي عامل بها الأميران ابنتي السيد، ومحاكمة صهري السيد، ومبارزته لهما وانتصاره عليهما، واسترداد شرفه. وقد ترجم الدكتور الطاهر أحمد مكي هذه الملحمة إلى العربية.

مراجع الملحق

العربية

– عبد النور، جبور. *المعجم الأدبي*. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩م.

– عثمان، حسن. مقدمة. *الجحيم*، دانتي. ترجمة حسن عثمان. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩م.

– القلماوي، سهير، ومحمود علي مكي. «الأدب»، *أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية*. *الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.

– مكي، الطاهر أحمد. *ملحمة السيد: دراسة مقارنة*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩م.

الإنجليزية

– Bondanella, Peter, and Julia Conaway Bondanella, eds. *The Macmillan Dictionary of Italian Literature*. London and Basingstoke: Macmillan, 1979.

- Braun, Sidney D. *Dictionary of French Literature.* Westport, Conn.: Greenwood Press, 1971.
- Newmark, Maxim. *Dictionary of Spanish Literature.* Westport, Conn.: Greenwood Press, 1956.
- Reid, Joyce M. H. *The Concise Oxford Dictionary of French Literature.* Oxford: Clarendon Press, 1979 .

ثبت المصطلحات والكلمات المهمة

أولا: عربي - إنجليزي

أ

أجناسي	Generic
أربنة	Europeanization
أصل (الكلمة)	Etymon

ب

بلاطي	Courtly
بيئة	Setting

ت

تأثيل	Etymology
تراث بحثي	Scholarship
تزامني	Synchronic
تزامنية	Synchrony
تعاقبي	Diachronic

تعاقبية	Diachron
تعويلة	Lamen
التناص	Intertextuality
تناصي	Intertextual
تنقيحي	Revisionist
تنقيحية	Revisionism
تكويني	Formative

ج

جنس أدبي	Genre

ح

الحب الرفيع	Courtly love
حكاية غنائية	Chante-fable

خ

خرجة	Refrain
خطاب	Discourse

ذ

ذاتي المرجع	Self-referential
ذو مقاطع متكررة	Stanzaic

ر

رفيع	Courtly

روسم	Cliché
رومانثي	Romance
رومانسي	Romantic
ش	
شكلاني	Formalist
ع	
علماني	Secular
علم التاريخ	Historiography
علم اللغة	Linguistics
علم النحو الصيغي	Modal grammer
غ	
غربية	Westernness
ف	
فقه اللغة	Philology
ق	
قالبي	Formulaic
قروسطي	Medieval
قصيدة التوبة	Palinode
قصة الحب الشعرية	Romance
قلق التأثير	Anxiety of influence

ل

لازمة	Refrain
اللغات الرومانثية	Romance Languages

م

ماوراء شعري	Meta-poetic
الماوراء شعرية	Meta-poetics
المذهب الإنساني	Humanism
المذهب العقلاني	Intellectualism
معنى	Motif
مفهوماتي	Conceptual
مقاربة	Approach
مقطعي	Strophic
منظور	Spectrum
مؤسساتي	Institutional
موضوع	Theme
موضوعاتي	Thematic

ن

النحاة الصيغيون	Modistae
النصوص الأدبية المعيارية	Literary canon
نظام لغوي	Linguistic code
نظرية الأصل العربي	Arabic thoery
النموذج الأول	Archetype
النموذج العالي	Paradigm

و

Setting	وضعية

ثانيا: إنجليزي – عربي

A

Anxiety of influence	قلق التأثير
Approach	مقاربة
Arabic theory	نظرية الأصل العربي
Archetype	النموذج الأولى

C

Chante-fable	حكاية غنائية
Cliché	روسم
Conceptual	مفهوماتي
Courtly	رفيع – بلاطي
Courtly love	الحب الرفيع

D

Diachronic	تعاقبي
Diachrony	تعاقبية
Discourse	خطاب

E

Etymon	أصل (الكلمة)

Etymology	تأثيل
Europeanization	أَرْبَنَة

F

Formalist	شكلاني
Formative	تكويني
Formulaic	قالبي

G

Generic	أجناسي
Genre	جنس أدبي

H

Historiography	علم التاريخ
Humanism	المذهب الإنساني

I

Institutional	مؤسساتي
Intellectualism	المذهب العقلاني
Intertextual	تناصي
Intertextuality	التناص

L

Lament	تعويلة
Linguistic code	نظام لغوي
Linguistics	علم اللغة

Literary canon	النصوص الأدبية المعيارية

M

Medieval	قروسطي
Meta-poetic	ماوراء شعري
Meta-poetics	الماوراء شعرية
Modal grammar	علم النحو الصيغي
Modistae	النحاة الصيغيون
Motif	معنى

P

Palinode	قصيدة التوبة
Paradigm	النموذج العالي
Philology	فقه اللغة

R

Refrain	لازمة - خرجة
Revisionism	التنقيحية
Revisionist	تنقيحي
Romance	قصة الحب الشعرية - رومانثي
Romance Languages	اللغات الرومانثية
Romantic	رومانسي

S

Scholarship	تراث بحثي
Secular	علماني

ذاتي المرجع	Self-referential
وضعية	Setting
ظرفيات - بيئة	Settings
منظور	Spectrum
ذو مقاطع متكررة	Stanzaic
مقطعي	Strophic
تزامني	Synchronic
التزامنية	Synchrony

T

موضوعاتي	Thematic
موضوع	Theme

W

غربية	Westernness

كشاف الموضوعات

رتبت مواد هذا الكشاف ترتيبا ألفبائيا أهملت فيه «أل» التعريف وكلمة «ابن»

أ

ب

ت





ح

ش



ط

ع





ق



ل









ردمك: ٣-٨٢٦-٠٥-٩٩٦٠

ISBN:9960-05-826-3